مُعینُ الفلسفہ

مبادئ الفلسفہ کی بہترین شرح، حلِ میبذی میں بے حد مددگار، حکمت و فلسفہ کے پیچیدہ مسائل کی عمدہ وضاحت، طلبۂ جامعات کے لئے قیمتی سوغات قارئین کے لئے دلچسپ اور معلومات افزا کتاب!

تالیف

حضرت مولانا سعید احمد پالن پوری مدظلہ

شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند

مکتبۃ البشریٰ

کراچی - پاکستان

معین الفلسفہ

مبادی الفلسفہ کی بہترین شرح ، حلِ میبذی میں بے حد مددگار ، حکمت و فلسفہ کے پیچیدہ مسائل کی عمدہ وضاحت ، طلبہ جامعات کے لئے قیمتی سوغات قارئین کے لئے دلچسپ اور معلومات افزا کتاب !

تالیف

حضرت مولانا سعید احمد پالن پوری مدظلہ

شیخ الحدیث دار العلوم دیوبند

مکتبۃ البشریٰ

للطباعۃ والنشر

کتاب کا نام	: معین الفلسفہ
مؤلف	: حضرت مولانا سعید احمد پالن پوری
تعداد صفحات	: ۱۶۴
قیمت برائے قارئین	: =/۴۵ روپے
سن اشاعت	: ۱۴۳۱ھ/ ۲۰۱۰ء
ناشر	: مکتبۃ البشریٰ

چوہدری محمد علی چیریٹیبل ٹرسٹ (رجسٹرڈ)

Z-3، اوورسیز بنگلوز، گلستان جوہر، کراچی۔ پاکستان

فون نمبر : +92-21-7740738، +92-21-34541739

فیکس نمبر : +92-21-4023113

ویب سائٹ : www.ibnabbasaisha.edu.pk

ای میل : al-bushra@cyber.net.pk

ملنے کا پتہ : مکتبۃ البشریٰ، کراچی۔ پاکستان +92-321-2196170

مکتبۃ الحرمین، اردو بازار، لاہور۔ پاکستان +92-321-4399313

المصباح، ۱۶- اردو بازار، لاہور۔ +92-42-7124656, 7223210

بک لینڈ، سٹی پلازہ کالج روڈ، راولپنڈی۔ +92-51-5773341,5557926

دار الإخلاص، نزد قصہ خوانی بازار، پشاور۔ پاکستان +92-91-2567539

اور تمام مشہور کتب خانوں میں دستیاب ہے۔

فہرست

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

پیشِ لفظ

تمام تعریفیں اس ہستی کے لیے ہیں جس نے کائنات کو جلوہ گر کیا۔ اور انسان کو بزرگی کا تاج پہنایا، حکمت و دانائی اور معرفت و ایقان کے زیور سے مزین کیا اور مافی الضمیر کی تفہیم کا سلیقہ سکھایا، اور بے پایاں رحمتیں اور سلام ہو خلاصۂ کائنات، علم و عرفاں کے پیشوا حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر، اور آپ کے خاندان پر، اور آپ کے ایمان و معرفت والے ساتھیوں پر۔

امابعد، لوگ ایک دوسرے سے پوچھتے ہیں کہ سائنس کے اس دور میں قدیم فلسفہ کیوں پڑھایا جاتا ہے؟ فلسفۂ یونان کا تو اب صرف نام رہ گیا ہے، اس میں وقت ضائع کرنے سے کیا فائدہ؟ اس کی جگہ عصرِ حاضر میں مفید اور ضروری علوم کیوں نہیں پڑھائے جاتے؟ مدارسِ اسلامیہ کے ذمہ داران پرانی لکیر ہی کیوں پیٹے جارہے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ فلسفۂ قدیم کی تعلیم چار وجوہ سے دی جاتی ہے، آپ ان کو غور سے ملاحظہ فرمائیں اور سوچیں کہ یہ وجوہ صحیح ہیں یا نہیں؟ اگر صحیح ہیں، اور یقیناً صحیح ہیں، تو پھر پوری توجہ اور محنت سے یہ فن پڑھیں۔

پہلی وجہ: علومِ دینیہ کے ہر طالبِ علم کے لیے ضروری ہے کہ وہ معارضِ اسلام (Anti Islam) نظریات سے باخبر رہے، خواہ وہ نظریات قدیم ہوں یا جدید، کیوں کہ نظریات ایک بار پیدا ہو کر ختم نہیں ہوجاتے، ان کی شکلیں بدل جاتی ہیں، مگر بنیادی خیالات اپنی جگہ برقرار رہتے ہیں۔ فلاسفۂ یونان کے خیالات بھی ختم نہیں ہوگئے، آج بھی وہ کسی نہ کسی شکل میں موجود ہیں۔ عالم کے حدوث و قدم کا مسئلہ، اسی طرح تناسخِ ارواح

(آواگون) کا نظریہ، خواہ وہ حکمائے یونان کا ہو یا حکمائے ہند کا، آج بھی موجود ہے، پچاس کروڑ انسان اسی عقیدہ پر مرتے جیتے ہیں۔ اس لیے اگر دینیات کا طالبِ علم ان باطل نظریات سے واقف نہ ہوگا تو اسے دعوت کا کام کرنے میں دشواری پیش آئے گی۔ کیوں کہ داعی کے لیے ضروری ہے کہ وہ مدعو قوم کے نظریات وخیالات سے پوری طرح باخبر ہو، ورنہ وہ مؤثر انداز میں دعوت پیش نہیں کر سکے گا۔

دوسری وجہ: فلسفۂ یونان اور تعلیماتِ اسلام میں قدیم زمانہ سے سخت مقابلہ آرائی چلی آرہی ہے، جس کی علمِ کلام کی کتابوں میں گونج سنائی دیتی ہے، بلکہ کتبِ کلامیہ فلسفیانہ اَبحاث سے بھری پڑی ہیں۔ متکلمینِ اسلام نے حکمت وفلسفہ کے بہت سے مسائل میں فلاسفہ کی رایوں کے خلاف رائیں بھی قائم کی ہیں۔ اس لیے علمِ کلام کے ہر طالبِ علم کے لیے ضروری ہے کہ وہ پہلے ان آرا سے واقفیت حاصل کرے، تاکہ وہ علمِ کلام کو علی وجہ البصیرت پڑھ سکے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسلمانوں میں یونانی فلسفہ کی ابتدا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پوتے خالد بن یزید اموی (متوفی ۹۰ھ) سے ۸۰ھ میں ہوئی، اس نے ایک دار الترجمہ قائم کیا تھا اور یونانی زبان دانوں کو جمع کر کے ترجمہ کی خدمت ان کے سپرد کی تھی۔ بیرونی کہتا ہے: **كان خالدٌ أول فلاسفة الإسلام** (خالد سب سے پہلا مسلمان فلسفی تھا) مگر ابھی حکمت وفلسفہ کا چمن شاداب نہیں ہوا تھا کہ انقلاباتِ زمانہ نے سلطنتِ بنو امیہ کا ورق الٹ دیا اور خلافتِ عباسیہ کی بنیاد پڑی۔ خلفائے عباسیہ نے از سر نو اس گلستاں کی آبیاری شروع کی، دوسرے خلیفہ منصور عباسی (۹۵ھ - ۱۵۸ھ) نے اپنی عمر کا بڑا حصّہ ہیئت اور دوسرے فلسفی علوم کو ترقی دینے میں صرف کیا، وہ علم دوست ہونے کے علاوہ خود بھی بڑا ذی علم تھا۔ زِرِکلی نے لکھا ہے کہ **كان عارفا بالفقه والأدب، مقدَّمًا في الفلسفة والفلك.**

پانچواں خلیفہ ہارون رشید (۱۴۹ھ-۱۹۳ھ) بھی اس کے نقش قدم پر چلا، لیکن حکمت و فلسفہ کا سب سے زیادہ شاندار دور ساتویں خلیفہ مامون (۱۷۰ھ-۲۱۸ھ) کا عہدِ خلافت ہے، یہ خلیفہ قابل اور زبردست فرماں روا ہونے کے ساتھ ہی علم وفن کا قدر دان اور صاحبانِ فضل وکمال کا بہت بڑا حامی اور سرپرست بھی تھا، اس نے بغداد کو فلسفہ کا مرکز بنادیا تھا، اس کے دربار میں بلا لحاظِ ملّت و مذہب دنیا کے ہر گوشہ سے اہلِ کمال اُمڈے چلے آتے تھے اور اپنے فضل وکمال کی داد پاتے تھے، مامون نے شاہانِ روم کے پاس ہدایا بھیجے تھے اور ان سے درخواست کی تھی کہ وہ ہدایا کے جواب میں فلسفہ کی کتابیں بھیجیں۔ چنانچہ انہوں نے افلاطون، ارسطاطالیس، بقراط، جالینوس، اقلیدس اور بطلیموس وغیرہ فلاسفہ کی کتابوں کا بڑا ذخیرہ بھیجا۔[1]

اس خلیفہ نے یونانی فرماں روا میکال ثالث کے ساتھ جو معاہدہ کیا تھا اس میں ایک شرط یہ بھی تھی کہ قسطنطنیہ کا بڑا کتب خانہ اس کے حوالہ کردیا جائے۔[2]

اس طرح فلسفہ کے بیش بہا جواہر اس کے ہاتھ آئے اور اس نے حنین بن اسحاق، ثابت بن قرہ، حبیش بن حسن وغیرہ فضلا کو کتبِ فلسفہ کے ترجمہ کی خدمت سپرد کی۔ حنین ایک عیسائی تھا، جس نے ترجمہ میں کافی شہرت حاصل کی تھی۔ ثابت صابئی تھا، اس نے ترجمہ میں اس قدر شہرت حاصل کی تھی کہ اس کو رئیس المترجمین کہتے تھے۔ حبیش، حنین کا شاگرد اور اس کا بھانجا تھا۔[3]

جب یہ تراجم تیار ہوگئے تو مامون نے لوگوں کو اس کے پڑھنے کی ترغیب دی اور آزادانہ بحث ومباحثہ کی اجازت بھی دی، اس لیے ہر کس وناکس نے ان کو پڑھنا شروع کیا اور جو لوگ اس کو ہضم نہ کرسکے وہ گمراہی کے دلدل میں پھنستے چلے گئے، معتزلہ سب سے زیادہ اس فتنہ کے شکار ہوئے۔ جب مسلمان علما نے یہ صورتِ حال دیکھی تو انہوں نے زور شور سے فلسفیانہ مسائل کی تردید شروع کی، اسی طبقہ کو متکلمین کہتے ہیں۔ اور جس فن کو

---

[1] الاعلام: ج۴، ص۱۴۲ [2] رموزِ حکمت: ص۹ [3] رموزِ حکمت: ص۹

انہوں نے فلسفہ کے مقابلہ میں مدون کیا اس کو علمِ کلام کہتے ہیں۔ اس طرح علمِ کلام کی بیشتر کتابیں فلسفیانہ مباحث سے اَٹ گئیں۔ قاضی عضد الدین ایجی کی ''مواقف''، سید شریف جرجانی کی ''شرحِ مواقف''، حسن چلپی اور فناری کے ''حواشی علی شرح المواقف''، تفتازانی کی ''مقاصد'' اور ''شرحِ مقاصد'' علمِ کلام کی بنیادی کتابیں تصور کی جاتی ہیں۔ ان کتابوں کو کوئی طالب منطق و فلسفہ کی پختہ استعداد کے بغیر سمجھ ہی نہیں سکتا۔ ''شرح عقائد نسفی'' تفتازانی کی متوسط درجہ کی درسی کتاب ہے، اس کو پڑھنے والے طلبہ جانتے ہیں کہ ان کو قدم قدم پر فلسفیانہ نظریات و اصطلاحات سے سابقہ پڑتا ہے اور جو طلبہ ان اصطلاحات سے نابلد ہوتے ہیں وہ استاذ کا منہ تکتے رہ جاتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ طلبۂ عزیز پوری توجہ سے فلسفہ کی تعلیم حاصل کریں، تاکہ وہ علمِ کلام کی کتابوں کو کماحقہ سمجھ سکیں۔

تیسری وجہ: فلسفۂ یونان کی عِلّات سے قطع نظر کر کے اس میں بہت سی مفید باتیں بھی ہیں۔ اس میں انسان کے تمام احوال سے بحث کی گئی ہے۔ اس کی ابحاث تمام کائناتی مسائل کا احاطہ کرتی ہیں، اس میں طبیعیات، عنصریات، فلکیات، الٰہیات، معاش و معاد کے مسائل، اعمالِ حسنہ اور سیئہ اور اخلاقِ فاضلہ اور فاسدہ سبھی سے بحث کی گئی ہے۔ اس میں جہاں بعض باتیں قابلِ ترک ہیں وہیں بہت سی باتیں قابلِ اخذ بھی ہیں اور حدیث شریف میں ہے کہ دانش مندی کی بات مؤمن کا گم شدہ جانور ہے، جہاں بھی ملے وہ اس کا زیادہ حق دار ہے۔[1]

غرض یہ تصور صحیح نہیں ہے کہ فلسفہ بیکار چیز ہے، اس میں الٰہیات کا استثنا کر کے کارآمد باتیں بھی ہیں اور شیخ سعدی رحمہ اللہ کی نصیحت ہے کہ آدمی کو کارآمد بات جہاں بھی ملے لے لینی چاہیے، اگرچہ وہ دیوار پر لکھی ہوئی ملے۔

---

[1] ترمذی شریف: ج ۲، ص ۹۳، ابن ماجہ: ۴۱۶۹، مشکوٰۃ: ۲۱۶

مرد باید کہ گیرد اندر گوش
ور نبشت ست پند بر دیوار

چوتھی وجہ: اور خاص طور پر ''میبذی'' شرح ''ہدایت الحکمت'' پڑھانے کا مقصد یہ ہے کہ طالب علم کو یہ سکھایا جائے کہ کسی بھی باطل نظریہ کو کس طرح ردّ کیا جاتا ہے۔ علامہ حسین بن معین الدین میبذی رحمہ اللہ فلاسفہ کے دلائل کو تار تار کر دیتے ہیں اور جہاں موقع پاتے ہیں حملہ کرنے سے بھی نہیں چوکتے۔ ہمیں یہ نکتہ حضرت الاستاذ علامہ صدیق احمد صاحب جموی قدس اللہ سرہٗ استاذ مدرسہ مظاہر العلوم نے سمجھایا تھا۔ میبذی کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اعتراض کر کے بحث تشنہ چھوڑ کر آگے چل دیتا ہے، جواب نہیں دیتا، اور طلبہ اور حاشیہ نگاروں کا مزاج یہ ہے کہ ہر اعتراض کا جواب چاہیے۔ چنانچہ ہم بھی حضرت الاستاذ سے دریافت کرتے تھے کہ اس اعتراض کا کیا جواب ہے؟ حضرت نے طلبہ کو سمجھایا کہ میبذی کے ہر اعتراض کا جواب ضروری نہیں، اس کے بنیادی اعتراض باقی رہنے چاہئیں، تاکہ فلسفۂ یونان باطل ہو جائے۔ جب یہ نکتہ ذہن نشین ہو گیا تو محشی عین القضاۃ جو جواب دیتے ہیں ہم اس کو توڑنے کی کوشش کرتے تاکہ اعتراض مضبوط ہو جائے اور فلسفۂ یونان اپنی ماں کو روئے۔

غرض ''میبذی'' میں جو ریہرسل (Rehearsal) کی جاتی ہے اس سے یہ شعور ملتا ہے کہ باطل نظریات کی تردید کا یہ طریقہ ہے، اور اب میبذی پڑھنے سے جو یہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے ''میبذی'' فن سمجھ کر پڑھی جاتی تھی، پہلے ''ہدیہ سعیدیہ'' یا ''ہدایت الحکمت'' ضرور پڑھائی جاتی تھی، پڑھنے والے طلبہ ذہین اور فن کے شائق ہوتے تھے، چیدہ طلبہ ہی یہ کتاب پڑھتے تھے، کیوں کہ وہ درسِ نظامی کا لازمی جزو نہیں تھی۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ استاذ ماہرِ فن ہوتے تھے مگر اب درجہ بندی کے نتیجہ میں اس فن کی صرف ایک کتاب ''میبذی'' رہ گئی ہے اور اسے بھی طالبِ علم فن

سے بالکل ناواقف ہونے کی حالت میں شروع کرتا ہے اور درجہ میں لازم ہونے کی وجہ سے ہر طالبِ علم کو پڑھنی پڑتی ہے، جب کہ ہر ایک میں اس فن کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اور اساتذہ میں بھی وہ پہلے والی بات نہیں رہی، اس لیے فلسفۂ باطل کی تردید کے گُر جاننے کا مقصد فوت ہوگیا، بلکہ اب تو کتاب کا سمجھنا ہی ایک مسئلہ بن گیا۔

موجودہ صورتِ حال میں مدارسِ عربیہ کے ذمہ داروں نے اپنے ایک اجلاس میں اس امر پر غور کیا کہ طلبۂ ''میبذی'' کی یہ دشواری کیسے حل کی جائے؟ انہوں نے طے کیا کہ ایک مختصر رسالہ لکھا جائے جو فن کی اصطلاحات پر مشتمل ہو اور اسے ''میبذی'' سے پہلے پڑھایا جائے، تاکہ طلبہ اصطلاحات سمجھ کر ''میبذی'' پڑھیں اور آسانی سے اس کو سمجھ لیں۔ دارالعلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ نے بھی اس تجویز کو منظور کیا اور مجلسِ تعلیمی اور دارالعلوم دیوبند کے مخلص مہتمم حضرت مولانا مرغوب الرحمٰن صاحب دامت برکاتہم نے ترتیب رسالہ کی ذمہ داری اس ہیچ میرز پر ڈالی، میں اگرچہ اس فن میں ماہرانہ بصیرت نہیں رکھتا، مگر اللہ کے بھروسے پر کام شروع کیا، بزرگوں کا حسنِ ظن بارآور ہوا اور ''مبادیٔ الفلسفہ'' نامی رسالہ عربی میں مرتب ہوکر چھپ گیا، ان شاء اللہ آئندہ سال سے اس کی تدریس شروع ہوگی۔

مگر مبادیٔ الفلسفہ میں تمام ضروری مضامین نہیں لیے جاسکے، اس کی تنگ دامنی مانع بنی، کیوں کہ حکم یہ تھا کہ رسالہ میں صرف اتنا ہی مواد ہونا چاہیے جسے ایک ماہ میں پڑھایا جاسکے۔ اس لیے عربی رسالہ لکھتے وقت بار بار یہ خیال دل میں آتا تھا کہ اس سے فارغ ہوکر اردو میں بھی ایک رسالہ لکھوں جو ''مبادیٔ الفلسفہ'' کی شرح بھی ہو اور جو باتیں باقی رہ گئی ہیں ان کو بھی اس میں شامل کرلیا جائے اور اس میں ایسا مواد جمع کیا جائے جو ''میبذی'' کے طلبہ کے لیے زیادہ سے زیادہ کارآمد ہو۔ چنانچہ اللہ پاک کی توفیق سے یہ رسالہ تیار ہوگیا اور اس کا نام معین الفلسفہ رکھا گیا۔ اس رسالہ میں میں نے ان تین کتابوں کے علاوہ جن کا ''مبادیٔ الفلسفہ'' میں تذکرہ کیا گیا ہے درج ذیل کتابوں سے

بھرپور استفادہ کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کے مصنّفین کو آخرت میں درجاتِ عالیہ اور امت کی طرف سے بہترین صلہ عطا فرمائیں۔ آمین

۱۔ ''اصطلاحاتِ فلسفہ'' (ایک قلمی مسودہ) از جناب مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی، استاذِ حدیث دارالعلوم دیوبند۔

۲۔ ''معین الحکمت'' از حضرت مولانا محمود حسن اجمیری رحمہ اللہ، سابق شیخ الحدیث جامعہ حسینیہ راندیر، سورت

۳۔ ''أحسن الكلام فيما يعم الأجسام'' از علامہ محمد احمد ہاشمی بہاری، خلف الرشید حضرت مولانا برکات احمد بہاری ٹونکی رحمہما اللہ۔

۴۔ ''رموزِ حکمت'' از حکیم محمد شریف صاحب مصطفیٰ آبادی رحمہ اللہ، سابق صدر مدرس مدرسہ مصباح العلوم الہ آباد، یوپی۔

۵۔ ''رموزِ فطرت'' از جناب مولوی محمد مہدی صاحب، اسسٹنٹ مہتمم دفتر تاریخ، ریاست بھوپال۔

اس رسالہ میں میں نے ''میبذی'' کو بنیاد بنایا ہے اور اس کے بہت سے ضروری مضامین حل کیے ہیں، البتہ کہیں کہیں اس کی ترتیب ملحوظ نہیں رکھی۔ اسی طرح ''مبادئ الفلسفہ'' کی ترتیب بھی ایک دو جگہ بدل گئی ہے۔ طلبۂ عزیز سے التماس ہے کہ وہ فہرستِ مضامین سے کام لیں اور وہ جگہیں معلوم کر لیں۔

آخر میں دست بدعا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس حقیر محنت کو قبول فرمائیں اور طلبۂ عزیز کو اس سے فیض یاب فرمائیں۔ آمین!

سعید احمد عفا اللہ عنہ پالن پوری
خادم دارالعلوم دیوبند
۱۸ ربیع الثانی ۱۴۱۸ھ

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

آغازِ کتاب

فلسفہ یونانی (Greek) زبان کا لفظ ہے، اس کے معنی ہیں: علم وحکمت۔ یہ ''فیلا'' اور ''سوفا'' سے بنا ہے۔ فیلا کے معنی ہیں: ترجیح دینا، فضیلت دینا، محبّت کرنا، اور سوفا کے معنی ہیں: علم اور دانش مندی کی باتیں۔

شروع میں یہ لفظ مفید اور حقیقی علم کے معنی میں مستعمل تھا، پھر علمِ الٰہی یعنی علمِ وحی کے مقابل استعمال ہونے لگا، یعنی غور وفکر کے ذریعہ چیزوں کی حقیقت تک پہنچنا، اور اب یہ لفظ متعدد معانی میں استعمال کیا جاتا ہے، جو درج ذیل ہیں:

۱۔ کسی شخص یا جماعت کا عقیدہ اور نقطۂ نظر (ISM) جیسے ڈارون کا فلسفہ، اسٹالین کا فلسفہ۔

۲۔ کسی چیز کی حقیقت جاننے کے لیے منطقی انداز میں گفتگو کرنا۔

۳۔ کسی بھی فن کو منظّم شکل میں اور عقلی انداز میں پیش کرنا۔

۴۔ منطق، اَخلاق، جمالیات (حسن شناسی) اور ماورائے طبیعت علوم کو بھی فلسفہ کہا جاتا ہے۔

۵۔ منقولات کی وجوہِ عقلیہ بیان کرنے کو بھی فلسفہ کہا جاتا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ کو ''حکیم الاسلام'' اسی معنی میں کہا جاتا ہے۔

غرض اب لفظ ''فلسفہ'' حکمتِ یونان ہی کے لیے خاص نہیں رہا، البتہ جب مطلق بولا جاتا ہے تو حکمتِ یونان ہی مراد ہوتی ہے۔

فلاسفی (Philosophy) انگریزی لفظ ہے اور فلسفہ کے معنی میں ہے۔

فلسفی، فیلسوف، فلاسفر (Philosopher) فلسفہ سے بنے ہیں، جن کے معنی ہیں: علم و حکمت کو دوست رکھنے والا، علومِ عقلی میں دلچسپی لینے والا، دانش مندی کی باتوں کا دلدادہ اور رَسیا۔

فائدہ: فیلسوف کا لفظ سب سے پہلے سقراط نے اپنی ذات کے لیے استعمال کیا تھا۔ یہ حکیم حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے تقریباً چار سو سال پہلے گذرا ہے۔ اس کا زمانہ ۳۹۹-۴۶۹ قبلِ مسیح ہے۔ اس نے یہ لقب فرقۂ سوفسطائیہ سے امتیاز کے لیے اختیار کیا تھا۔

سفسطہ اور فِرَق سوفسطائیہ: سوفسطائیہ حکمائے یونان کی ایک جماعت گذری ہے، جو لوگوں کو فصاحت و بلاغت کی تعلیم دیتی تھی اور موجودات کی حقیقتوں تک رسائی کو ناممکن تصور کرتی تھی۔ جُورِجیَاس (۳۸۰-۴۸۵ قبلِ مسیح) اس جماعت میں بہت زیادہ شہرت کا حامل تھا۔

سفسطہ کے معنی ملمع کی ہوئی حکمت، یعنی جس کا دکھاوا کچھ ہو اور حقیقت کچھ۔ یہ لفظ ''سُوفا'' بمعنی علم وحکمت اور ''اسطا'' بمعنی دھوکہ دہی سے بنا ہے۔ سفسطہ کو حکمتِ باطلہ اور حکمتِ زائغہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں سفسطہ کے دو معنی اور بھی ہیں:

۱۔ گفتگو اور استدلال میں مخاطب کو جھانسا دینا۔

۲۔ وہمی مقدمات سے بنا ہوا قیاس، جس سے مقصد مخاطب کو غلطی میں ڈالنا اور خاموش کرنا ہو۔

سوفسطائی (Sophistic / Sophist) وہ شخص ہے جو حقائقِ ثابتہ تک رسائی کو ناممکن کہتا ہو۔ سوفسطائیہ کی مشہور جماعتیں تین ہیں:

۱۔ عنادیہ: وہ فرقہ ہے جو سرے سے حقائقِ اَشیا کا منکر ہے۔ ان کے خیال میں تمام موجوداتِ خارجیہ نقش برآب کی طرح اوہام وخیالات ہیں، نفسُ الامر میں ان کی حقیقت

کچھ بھی نہیں۔ ''عناد'' مصدر ہے جسکے لغوی معنی ہیں: ضد کرنا اور ہٹ دھرمی سے کام لینا۔

۲۔عندیہ: وہ فرقہ ہے جو حقائقِ اَشیا کو اعتقاد کے تابع مانتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر کسی چیز کو جوہر مان لیا جائے تو وہ جوہر ہے، عرض مان لیا جائے تو عرض ہے، قدیم مان لیا جائے تو قدیم ہے اور حادث مان لیا جائے تو حادث ہے۔ اس فرقہ کا نام غالبًا عندي كذا (میرے خیال میں ایسا) سے بنا ہے، اور مرکب میں نسبت پہلے جزو کی طرف کی جاتی ہے، جیسے: بعلی اور معدی۔

دونوں فرقوں میں فرق یہ ہے کہ عنادیہ تو سرے سے حقائقِ اشیا کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک حقائقِ اشیا نہ تو نفسُ الامر میں ثابت ہیں نہ اعتقادِ معتقد میں، اور عندیہ نفسُ الامری ثبوت تو نہیں مانتے مگر حسبِ اعتقادِ معتقد ثبوت مانتے ہیں۔

۳۔ لا اَدریہ: وہ فرقہ ہے جو نہ حقائقِ اشیا کے ثبوت کو جانتا ہے نہ لاثبوت کو۔ ان کو ہر چیز میں شک ہے، یہاں تک کہ شک میں بھی شک ہے۔ وہ ہر سوال کے جواب میں لا اَدری (میں نہیں جانتا) کہتے ہیں۔ اس لیے ان کا نام ''لا اَدریہ'' ہے، ان کا دوسرا نام ''شاکہ'' بھی ہے۔[1]

یونان اور روم: دونوں جزیرہ نما ہیں[2] یونان کا محلِ وقوع ۲۰-۲۵ درجہ مشرقی طولِ بلد اور ۳۵-۴۵ درجہ شمالی عرضِ بلد ہے۔ اور روم کا ۱۰-۱۸ درجہ مشرقی طولِ بلد اور ۴۰-۴۵ درجہ شمالی عرضِ بلد ہے۔ یونان کے مشرق میں بحرِ ایجہ ہے اور بحرِ ایجہ کے مشرقی ساحل پر ٹرکی ہے۔ یونان کے شمال مشرق میں بلغاریہ، شمال مغرب میں البانیہ اور بیچ میں یوگوسلاویہ ہے، جنوب کی طرف بحرِ متوسط (Mediterranean Sea) ہے اور

---

[1] دستور العلماء: ج ۲، ص ۲۴۷ و ج ۳، ص ۱۸۹

[2] جزیرہ نما: خشکی کا وہ قطعہ جس کے تین طرف پانی اور چوتھی طرف خشکی سے ملی ہوئی ہو۔

مغرب کی طرف بحرِ ایونی (Adriatic Sea) ہے، اسی سمندر کے مغربی ساحل پر اٹلی (Italy) ہے، یہی روم ہے، اس کا دارُ السلطنت روما ہے، جو جزیرہ نما کے مغربی ساحل پر واقع ہے اور یونان کا دارُ السلطنت ایتھنز (Athens) ہے جس کا عربی تلفظ أَثِینَا ہے۔
یہ دونوں جزیرے قدیم زمانہ میں علم وحکمت اور فلسفہ کے گہوارے تھے اور دونوں جزیروں (بلکہ ان کے ساتھ ملحق چھوٹے چھوٹے جزیروں) کے حکما کو حکمائے یونان بھی کہتے تھے اور حکمائے روم بھی۔

یونان کی وجہ تسمیہ: یوناہ (Jonah) بائبلی زبان میں یونس کا تلفظ ہے، حضرت یونس علیہ السلام کو مچھلی کے نگلنے کا اور پھر تین دن بعد ساحل پر اُگل دینے کا واقعہ بائبل میں یوناہ نبی کے نام سے ذکر کیا گیا ہے۔ حضرت یونس علیہ السلام اہلِ نینوی کی طرف مبعوث کیے گئے تھے اور نینوی عراق میں تھا، اب اس کا وجود نہیں ہے۔ پس ممکن ہے کہ حضرت یونس علیہ السلام سرزمینِ یونان کے باشندے ہوں اور اہلِ نینوی کی طرف مبعوث فرمائے گئے ہوں اور یہ جزیرہ نما آپ ہی کے نامِ نامی سے موسوم ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ کے متّبعین اس جزیرہ نما میں فروکش ہوئے ہوں اور انہوں نے تبرکاً آپ کے نام پر اس جزیرہ کا نام رکھا ہو، واللہ اعلم بالصواب!

یونان کے چند مشہور فلاسفہ

۱۔ فیثاغورث: زمانہ تقریباً ۴۹۹-۵۸۲ قبلِ مسیح، یہ حکیم ''سامیا'' کا باشندہ تھا اور موسوعہ عربیہ موسعہ کے بیان کے مطابق آواگون (تناسخِ ارواح) کا قائل تھا۔ اور شہرستانی کا بیان یہ ہے کہ یہ حکیم حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانہ میں تھا اور خود معدنِ نبوت سے حکمت حاصل کی تھی، فلاسفہ کے نزدیک اس کا بڑا مقام ہے وہ اس کو مضبوط رائے اور سنجیدہ ذہن والا قرار دیتے تھے۔

۲۔سقراط: زمانہ ۳۹۹-۴۶۹ قبلِ مسیح، ایتھنز کا باشندہ اور فیثا غورث کا شاگرد تھا اور فلسفہ کی اقسام میں سے الٰہیات اور اخلاقیات سے بحث کرتا تھا، اور زیادہ تر ریاضت میں مشغول رہتا تھا اور زاہدانہ زندگی گذارتا تھا، ستر سال کی عمر میں اس پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ یونانی خداؤں کو نہیں مانتا اور نئے خداؤں کی طرف دعوت دیتا ہے اور جوانوں کے ذہن بگاڑتا ہے۔ چنانچہ جج نے اس کو ہلاک کرنے کا فیصلہ دیا اور اس زمانہ کے دستور کے مطابق سقراط کو زہرِ ہلاہل کا پیالہ پلایا گیا، جس سے اس کا انتقال ہو گیا۔

۳۔افلاطون: اسی کو افلاطونِ الٰہی (اللہ والا افلاطون) بھی کہتے ہیں۔ اس کا زمانہ تقریباً ۳۴۷-۴۲۷ قبلِ مسیح ہے، ایتھنز کا باشندہ اور سقراط کا شاگرد تھا اور یہ اساطین متقدمین کی آخری کڑی سمجھا جاتا ہے۔ افلاطون نے ایتھنز میں ایک اکیڈمی قائم کی تھی جس میں وہ ریاضت اور فلسفہ کی تعلیم آخر دم تک دیتا رہا۔ اکاڈیمی [اکادمی/ اکیڈمی] یونانی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی ہیں: بیتُ الحکمت۔ افلاطون نے پچاس سال تک اس بیتُ الحکمت میں حکمت کی تعلیم دی ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ ''اکاڈیمیا'' نواحِ ایتھنز میں ایک مقام کا نام تھا جہاں سقراط اور اس کے بعد اس کا شاگرد افلاطون درس دیا کرتے تھے، بعد میں اکاڈیمی کے معنی فلسفۂ اشراقیہ کی درس گاہ کے ہو گئے۔ افلاطون کے مرنے کے بعد جب اس کے فلسفہ میں ترمیمات شروع ہوئیں جس کی وجہ سے فلسفۂ اشراقیہ کی تین شاخیں بنیں تو وہ قدیم اکاڈیمی، وسیط اکاڈیمی اور جدید اکاڈیمی کہلائیں۔ قدیم اکاڈیمی سے مراد خالص اور اشراقی عقائد کا مسلک ہے۔

۴۔ دی مُقراطیس: یونان کا مشہور حکیم ہے، زمانہ تقریباً ۳۷۰-۴۶۰ قبلِ مسیح ہے۔ اس حکیم کا نظریہ یہ تھا کہ اجسامِ عنصریہ ایسے چھوٹے چھوٹے ذرّات سے مرکب ہیں جن کی ماہیت ایک ہے، البتہ ان کا وزن مختلف ہے، کوئی ہلکا ہے، کوئی بھاری۔ اسی طرح ان کی شکلیں بھی مختلف ہیں۔ یہ ذرّے حواسِ ظاہرہ سے محسوس نہیں کیے جاسکتے، نہ ان کو کسی

طرح تقسیم کیا جا سکتا ہے، نہ وہ نابود ہو سکتے ہیں اور وہ ہمیشہ متحرک رہتے ہیں اور ایک دوسرے سے چپکے رہتے ہیں، اور ان کے مجموعہ سے اجسام کی ہیئت کذائی وجود میں آتی ہے۔ یہی ذرّات اجزائے لاتجزی ہیں جن کے متکلمین قائل ہیں، البتہ متکلمین کے نزدیک یہ اجزا فنا پذیر ہیں۔ اس حکیم کا نظریہ مذہب ذَرّی اور فلسفہ ذَرّی کہلاتا ہے، انگریزی میں اس کو ڈیموقریطوسی **(Democritean)** کہتے ہیں۔

۵۔ بقراط: علمِ طب کا واضع ہے، یونان کے جزیرۂ کوس میں پیدا ہوا تھا۔ اس کا زمانہ تقریباً ۴۶۰ قبلِ مسیح ہے۔

۶۔ ارسطو: اس کو اَرسطاطالیس بھی کہتے ہیں۔ اس کا لقب معلّم اوّل ہے، کیوں کہ اس نے حکمائے متقدمین کے کلام سے مستنبط کر کے علمِ منطق مرتب کیا ہے۔ اس کا زمانہ ۳۸۴-۳۲۲ قبلِ مسیح ہے۔ ارسطو حکمتِ یونان کا خاتم ہے، افلاطون کا شاگرد اور سکندرِ اعظم کا استاذ ہے۔ اس کا جانشین ثاؤفراسطوس (۳۷۲-۲۸۲ قبلِ مسیح) ہے، جس کی محنت سے مشّائیہ کی حکمت کو فروغ ملا، یہ ارسطو کا بھتیجا تھا۔

چار مکاتبِ فکر

۱۔ مشّائیہ: فلسفۂ یونان کے ایک مکتبِ فکر کا نام ہے۔ جس کا بانی ارسطو اور اس کا جانشین ثاؤفراسطوس ہے۔ اس مکتبِ فکر کی خصوصیّت یہ ہے کہ وہ غور وفکر اور استدلال و براہین پر اعتماد کرتے ہیں، یعنی مسائلِ عقلیہ کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں۔ اور یہ نام ارسطو کے طریقۂ تعلیم کی طرف مشیر ہے۔ ارسطو ایتھنز کے اسٹیڈیم **(Stadium)** میں چلتے چلتے لکچر دیا کرتا تھا۔ مسلمان فلاسفہ مثلاً فارابی اور ابنِ سینا نے اسی مکتبِ فکر کی پیروی کی ہے۔[۱]

[۱] شہرستانی نے اٹھارہ مسلمان فلاسفہ کے نام لکھے ہیں، جنھوں نے مشّائیہ کی پیروی کی ہے۔ دیکھیے الملل والنحل: ج ۲، ص ۱۵۸

فارابی ابونصر محمد (۲۶۰ھ-۳۳۹ھ) مسلمان فلاسفہ کا بادشاہ اور یونانی فلسفہ کے مترجمین کا سرخیل ہے، اس کا لقب معلّمِ ثانی ہے، کیوں کہ اس نے ارسطو کی کتبِ منطقیہ کی شرح کی ہے۔ تقریباً سو کتابوں کا مصنّف ہے۔ فاراب کی طرف نسبت ہے جو ترکستان کا ایک شہر ہے۔

ابن سینا رئیس ابوعلی حسین بن عبداللہ (۳۷۰ھ-۴۲۸ھ) مسلمان فلسفیوں کا چودھری ہے۔ بخارا کے کسی گاؤں میں ولادت اور ہمدان میں وفات ہوئی ہے، یہ بھی تقریباً سو کتابوں کا مصنّف ہے، چند مشہور کتابیں یہ ہیں:

۱۔ فنِ طب میں: القانون ۲۔ فلسفہ میں: الشفاء ۳۔ علومِ عقلیہ میں: الاشارات۔

۲۔ اشراقیہ: فلسفۂ یونان کا ایک مکتبِ فکر ہے۔ اس کا بانی افلاطون ہے [۱] اس مکتبِ فکر کی خصوصیّت یہ ہے کہ وہ لوگ مسائلِ عقلیہ حل کرنے میں بھی باطن کی صفائی اور اشراق نوری پر اعتماد کرتے ہیں، اور اسی کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ان کا نام اشراقیہ تجویز کیا گیا ہے۔ مسلمانوں میں سے شیخ مقتول شہاب الدین سہروردی نے اس مکتبِ فکر کی پیروی کی ہے۔

شیخ مقتول: شہاب الدین سہروردی (۵۴۹ھ-۵۸۷ھ) مشہور اشراقی فلسفی ہے۔ آخر میں عقیدۂ اسلام پر برقرار نہ رہنے کا اس پر الزام عائد کیا گیا اور علمائے وقت نے بر بنائے ارتداد قتل کا فتوی دیا، چنانچہ اس کو قتل کر دیا گیا۔

اس حکیم کی چند تصنیفات یہ ہیں:

۱۔ حکمۃ الاشراق ۲۔ ہیاکل النور ۳۔ رسالۃ فی اعتقاد الحکماء

---

[۱] ایک قول یہ بھی ہے کہ افلاطون مشّائیہ کا بانی ہے، اس حکیم کے پڑھانے کا طریقہ یہ تھا کہ چہل قدمی کرتے ہوئے پڑھاتا تھا۔ اس لیے اس کے تلامذہ ارسطو وغیرہ مشّائیہ کے لقب سے مشہور ہوئے، اور رواقیہ کا بانی حکیم زِتیون تھا، چوں کہ وہ چھتہ کے نیچے بیٹھ کر تعلیم دیتا تھا، اس لیے رواقیہ کے نام سے مشہور ہوا۔

اس حکیم کے ہم عصر ایک بڑے بزرگ ابو حفص عمر بن محمد سہروردی شافعی صاحب ''عوارف المعارف'' بھی تھے ان سے امتیاز کرنے کے لیے لوگ اس حکیم کو شیخ مقتول کہنے لگے۔ سہرورد ایران میں ایک مقام تھا، جواب نہیں ہے۔

۳۔ متکلمین: وہ علمائے اسلام ہیں جو علمِ کلام میں بلند پایہ اور مہارت تامہ رکھتے ہیں، جیسے امام غزالی اور امام رازی رحمہما اللہ، مسائلِ نظریہ میں ان کا بحث کا انداز وہی ہے جو حکمائے مشّائیہ کا ہے، یعنی یہ حضرات بھی غور وفکر اور استدلال و برہان پر اعتماد کرتے ہیں۔

نوٹ: متکلمین سے مراد عام ہے، خواہ وہ اہلِ حق ہوں یعنی اشاعرہ، ماتریدیہ اور سلفیہ (غیر مقلّدین نہیں) یا گمراہ فرقوں سے ان کا تعلّق ہو جیسے معتزلہ، خوارج، شیعہ وغیرہ۔

امام غزالی: حجۃ الاسلام ابو حامد محمد بن محمد غزالی طوسی رحمہ اللہ (۴۵۰ھ-۵۰۵ھ) مشہور بزرگ اور بڑے فلسفی ہیں۔ تقریباً دو سو کتابوں کے مصنّف ہیں۔ آپ کی شہرۂ آفاق کتاب ''احیاء علوم الدین'' ہے۔ غَزّالی ''زا'' کی تشدید کے ساتھ بھی بولا جاتا ہے اور تخفیف کے ساتھ بھی، پہلی صورت میں غــزْل (سوت کاتنے) کی طرف نسبت ہے، غَــزّال بہت سوت کاتنے والا۔ اور دوسری صورت میں غَــزَالَة کی طرف نسبت ہے جو علاقہ طوس کا ایک گاؤں ہے۔ طوس ایران میں ہے۔[1]

امام رازی: علامہ فخر الدین محمد بن عمر رازی رحمہ اللہ (۵۴۴ھ- ۶۰۶ھ) مشہور مفسّر اور عقلیات، نقلیات اور گذشتہ لوگوں کے علوم میں یگانۂ روزگار تھے۔ تفسیرِ کبیر اور بہت سی کتابوں کے مصنّف ہیں۔ رَیْ کی طرف نسبت ہے۔ جو ایران میں تہران کے جنوب میں ایک قدیم شہر ہے۔

۴۔ صوفیہ: ریاضت ومجاہدہ کرنے والے مسلمان ہیں، جیسے شیخ اکبر رحمہ اللہ۔ یہ حضرات حلِّ

---

[1] اَعلام: ج ۷، ص ۲۲

مسائل میں اشراقیہ کا انداز اختیار کرتے تھے، یعنی باطن کی صفائی اور دل کی نورانیت سے مسائلِ عقلیہ حل کرتے تھے۔

شیخ اکبر: محمد بن علی محیی الدین[۱] بنِ عربی طائی اندلسی (۵۶۰ھ - ۶۳۸ھ) مشہور بزرگ اور بہت بڑے فلسفی ہیں۔ ''فتوحاتِ مکیہ'' اور ''فصوصُ الحکم'' آپ کی مشہور تصنیفات ہیں۔

فائدہ: یہ بھی کہا گیا ہے کہ حقائقِ اشیا اور کمالاتِ عملیہ سے بحث کرنے والے چار گروہ ہیں: مشائین، متکلمین، اشراقیین اور صوفیہ۔ اس لیے کہ حقائق و اعمال کے علم حاصل کرنے کا ذریعہ یا تو عقلی استدلال ہوگا یا قلب کی صفائی کے بعد کشف، اور دونوں صورتوں میں وہ کسی آسمانی مذہب کے ماننے والے ہوں گے یا نہیں، پس:

۱۔ اگر ذریعۂ علم عقل و استدلال ہو اور وہ کسی آسمانی مذہب کے ماننے والے نہ ہوں تو اس گروہ کو ''مشّائین'' کہتے ہیں۔

۲۔ اور اگر ذریعۂ علم عقل و استدلال ہو اور وہ آسمانی مذہب کے ماننے والے ہوں تو اس گروہ کو ''متکلمین'' کہتے ہیں۔

۳۔ اور اگر ذریعۂ علم نورِ باطن اور کشف ہو اور وہ کسی آسمانی مذہب کے ماننے والے نہ ہوں تو اس گروہ کو ''اشراقیین'' کہتے ہیں۔

۴۔ اور اگر ذریعۂ علم نورِ باطن اور کشف ہو، اور وہ آسمانی مذہب کے ماننے والے ہوں تو اس گروہ کو ''صوفیا'' کہتے ہیں۔[۲]

مذکورہ بات بڑی حد تک تو صحیح ہے مگر سو فیصد صحیح نہیں ہے، کیوں کہ فارابی اور ابنِ سینا وغیرہ دسیوں فلاسفہ مسلمان ہیں اور آسمانی مذہب کے ماننے والے ہیں اور ان کا شمار مشّائین میں ہے۔ اور شیخ مقتول بھی بظاہر مسلمان تھا اور اس کا شمار اشراقیین میں ہے اور

۱۔ یہ لفظ جو اردو میں ایک یا سے لکھتے ہیں، یعنی ''محی الدین'' وہ غلط ہے، اسی طرح ''ان شاء اللہ'' میں ان شرطیہ کو فعل کے ساتھ ملا کر ''انشاءاللہ'' لکھتے ہیں وہ بھی غلط ہے۔ ۲۔ دستور العلماء: ج۱، ص۱۳۴

شہرستانی نے **المتأخرون من فلاسفة الإسلام** کے عنوان کے تحت اٹھارہ مسلمان فلاسفہ کا تذکرہ کر کے لکھا ہے کہ

قد سَلَكوا كلُّهم طريقةَ أَرسطاطاليسَ في جميع ما ذهب إليه و انْفَرَدَ به، سوى كلماتٍ يسيرة، رُبَّما رَأَوْا فيها رأيَ أفلاطونَ والمتقدمين.[1]

یہ سب حضرات ارسطو کی راہ چلے ہیں اس کی تمام آرا میں اور اس کے تمام تفردات میں، بجز چند باتوں کے، جن میں ان حضرات نے افلاطون اور متقدمین کی رائے اختیار کی ہے۔

علاوہ ازیں تمام حکمائے یونان کے بارے میں یہ فیصلہ بھی مشکل ہے کہ وہ سب کسی ملّتِ سماوی کے پیروکار نہیں تھے۔ فیثاغورث کے بارے میں شہرستانی نے صراحت کی ہے کہ وہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانہ میں تھا اور معدنِ نبوت سے اس نے حکمت سیکھی تھی۔

فائدہ: ایک قول یہ بھی ہے کہ افلاطون کے تلامذہ تین حصوں میں تقسیم ہو گئے تھے:

۱۔ اشراقیین: جنہوں نے ریاضت و مجاہدہ کر کے باطن کو مجلّٰی کر لیا تھا اور ان کے باطن پر الفاظ و اشارہ کے بغیر حکمتِ افلاطونی منعکس ہوتی تھی۔

۲۔ رُواقیین: جو افلاطون کی مجلس میں حاضر ہو کر رواق (برآمدہ) میں بیٹھتے تھے اور استاذ کے الفاظ و اشارات سے حکمت حاصل کرتے تھے۔

۳۔ مشّائین: جو افلاطون کے جلو میں چلتے تھے، اور چلتے چلتے حکمت سیکھتے تھے۔ ارسطو انہیں لوگوں میں شامل تھا۔[2]

فائدہ: حکما کے چار گروہوں میں سے صوفیہ اور اشراقیین گوشہ نشین اور تارک الدنیا تھے،

---

[1] الملل: ج ۲، ص ۱۵۸

[2] دستور: ج ۲، ص ۱۶۸

اس لیے ان کی تعلیم عام تمدنِ انسانی اور نظامِ عالم کے لیے موزوں نہ تھی، چنانچہ متمدن دنیا میں حکما کی صرف دو ہی جماعتیں رہ گئیں: مشّائین اور متکلمین۔ یورپ، امریکا اور روس کے حکما اور فلاسفر جماعتِ مشّائیہ سے تعلّق رکھتے ہیں اس لیے کہ وہ عقل اور تجربات کی روشنی میں موجودات کی تحقیقات اور ان کی خصوصیات کے انکشافات میں لگے ہوئے ہیں۔

فائدہ: یونانی حکمائے مشّائیہ نے حکمت کی تدوین واشاعت میں قابلِ قدر خدمات انجام دی ہیں۔ عروجِ اسلام کے زمانہ میں جب فلسفہ ترجمہ کر کے عربی میں منتقل کیا گیا تو لوگوں نے اس میں چند چیزیں جاذبِ نظر پائیں، مثلاً طرزِ بیان کی ندرت، طریقۂ استدلال کی متانت، توحید کا دلائلِ عقلیہ سے اثبات اور ذات وصفات پر عقلی موشگافیاں۔

چنانچہ لوگ فلسفۂ یونان کے پڑھنے پڑھانے کی طرف مائل ہوگئے۔ مگر اس سے اسلام کو جو سب سے بڑا نقصان پہنچا وہ یہ تھا کہ کچھ لوگوں نے فلسفۂ یونان کو نصوصِ شرعیہ سے بھی زیادہ وقعت دیدی، اور جو نصوص فلسفہ کے مخالف نظر آئیں یا تو ان کو نظر انداز کر دیا، یا ان کی تاویلیں کرنے لگے۔ اس طرح گمراہ فرقوں کا ظہور شروع ہوا اور دن بہ دن یہ سلسلہ بڑھتا رہا۔

جب علمائے اسلام کو اس کا احساس ہوا تو ایک طرف تو انہوں نے حکمائے مشّائیہ کے ان اُصولوں اور نظریات کی تردید شروع کی جو عقائدِ اسلامیہ کو ضرر پہنچانے والے تھے اور دوسری طرف صحیح عقائدِ اسلامیہ کو اس طرح مدوّن کیا کہ جس سے نظریات مشّائیہ کی تردید بھی ہوجائے۔ چنانچہ اس دور میں علمِ کلام کی کتابیں علمِ مناظرہ کی کتابیں بن گئیں۔ ایک طرف حکمائے اسلام یعنی متکلمین صف آرا ہیں اور دوسری جانب حکمائے مشائیہ۔ اور ان کے چیلے عقلی ہتھکنڈوں سے آج بھی اسلامی عقائد پر حملوں میں مصروف ہیں۔[1]

---

[1] ملخص از معین الحکمت مع اضافہ

حکمت کی تعریف اور اس کی تقسیم

حکمت کی پہلی تعریف: حکمت کی تعریف علامہ میبذی نے یہ کی ہے:

علمٌ بأحوالِ أعيانِ الموجوداتِ، على ما هي عليه في نفسِ الأمر، بقدرِ الطاقة البشرية.

یعنی موجوداتِ واقعیہ کے احوالِ واقعیہ کو حسبِ طاقتِ بشری جاننا۔ عبارت کا لفظی ترجمہ یہ ہے:

> حکمت نام ہے موجوداتِ واقعیہ کے احوال جاننے کا، جس طرح وہ احوال نفس الامر میں ہیں، انسان کی طاقت بھر۔

أعيان الموجودات: مرکبِ اضافی ہے، مگر اصل میں مرکبِ توصیفی ہے یعنی موجوداتِ عینیہ اور امورِ حقیقیہ واقعیہ، پس محض موجودِ ذہنی جیسے معقولاتِ ثانیہ اور موجودِ فرضی اور اختراعی خارج ہوگئے، اور موجوداتِ عینیہ درج ذیل چیزیں ہیں:

۱۔ وہ چیزیں جو حقیقتاً خارج میں موجود ہیں، جیسے ہم، آپ، زید، عمرو، آسمان، زمین، پہاڑ وغیرہ۔

۲۔ وہ چیزیں جو خود تو خارج میں موجود نہیں ہیں، مگر ان کا منشائے انتزاع خارج میں موجود ہے، جیسے فوقیت اور تحتیّت اُمورِ واقعیہ ہیں، کیوں کہ یہ چیزیں اگرچہ بذاتِ خود خارج میں موجود نہیں ہیں، مگر ان کے مَناشی موجود ہیں۔ فوقیت آسمان سے منتزع ہوتی ہے اور تحتیت زمین سے، اور وہ دونوں خارج میں موجود ہیں۔

۳۔ علمِ ہندسہ **(Geometry)** یعنی اقلیدس میں جن شکلوں سے بحث کی جاتی ہے وہ بھی امورِ عینیہ ہیں۔ یہ شکلیں ''مصباح اللغات'' کے شروع میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۴۔ دائرے، جن سے علمِ ہیئت (Astronomy) میں بحث کی جاتی ہے، وہ بھی اُمورِ حقیقیہ ہیں۔

۵۔ تمام اعداد ایک سے غیر متناہی حد تک سب امورِ واقعیہ ہیں۔ ان اعداد سے علم الحساب (Arithmetic) میں بحث کی جاتی ہے۔

علی ما ھي علیه: ''ما'' موصولہ سے مراد صورتِ حال ہے اور ''ھي'' کا مرجع احوال ہیں اور ''علیہ'' کی ضمیر ''ما'' کی طرف لوٹتی ہے اور ''نفسُ الامر'' سے مراد واقع ہے، اور واقع اور نفسُ الامر کا مطلب کسی چیز کا ایسا ہونا ہے کہ اس پر حکم لگایا جا سکے کہ وہ ایسی ہے، یعنی اسکا وجود فرضِ فارض اور اعتبارِ معتبر پر موقوف نہ ہو، بلکہ اگر فرض واعتبار سے قطع نظر کر لی جائے تو بھی وہ چیز موجود ہو، اب **علی ما ھي علیه في نفس الأمر** کا حاصل ہے: ''نفسُ الامری احوال'' کیوں کہ فرضی اور غیر واقعی احوال جاننا حکمت نہیں ہے۔

تعریف کی وضاحت: انسان میں ایک فطری جذبہ یہ ہے کہ وہ موجوداتِ واقعیہ کو اور ان کے احوال کو جانے، ان کے اسباب کی کھوج لگائے۔ بچہ کو دیکھو جب کوئی نئی چیز اس کے سامنے آتی ہے تو وہ فوراً اس کی حقیقت دریافت کرتا ہے اور سوال کرتا ہے کہ یہ کیا چیز ہے؟ اگر اس کی تعلیم وتربیت صحیح طریقہ پر ہو تو رفتہ رفتہ اس کا یہ جذبۂ تحقیق اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ وہ کائنات کے مخفی اسرار اور موجودات کے واقعی حالات کا مطالعہ شروع کر دیتا ہے۔ غرض انسان کے جذبہ کی تسکین اسی وقت ہوسکتی ہے جب کہ وہ موجودات کے حقائق اور ان کے احوال پوری طرح جان لے۔ اب آپ عالمِ ہستی میں غور کیجیے۔ اس میں بے شمار موجودات ہیں۔ یہ جواہر، یہ اعراض، یہ اجسام، یہ انسان، یہ اس کے دینی اور دنیوی اقوال وافعال، حرکات وسکنات، پھر ہر موجود کے ساتھ کس قدر صفات و حالات لگے ہوئے ہیں۔ حکمت کے لیے ان سب کا جاننا ضروری ہے۔ مگر یہ بات جوئے شیر لانے کے مترادف ہے، عمرِ نوح خرچ کر کے بھی کوئی شخص ''حکیم'' کا معزز

لقب حاصل نہیں کرسکتا۔ علاوہ ازیں انسان طاقت بھر مکلّف بنایا گیا ہے، اس لیے ایک متوسط درجہ کا انسان اپنی پوری کوشش سے جتنے احوال جان سکتا ہے اسی کا نام حکمت ہے اور اسی کو عرفِ عام میں فلسفہ کہتے ہیں۔

حکمت کی دوسری تعریف: متقدمین فلاسفہ نے حکمت کی تعریف یہ کی ہے:

خروج النفس إلى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل.

یعنی انسان کا ہر ممکن علمی اور عملی کمال حاصل کرنا۔

خروج النفس سے مراد آدمی کا کمالات کی طلب میں نکلنا ہے، یعنی اس میں جن کمالات کی صلاحیت ہے ان کو حاصل کرنے کی بھرپور سعی کرنا، کیوں کہ علم، اخلاق اور اعمالِ حسنہ کے بغیر انسان جانور ہے۔ باکمال انسان وہی ہے جو علمی اور عملی کمالات سے مزین ہو، اور حکیم وہی ہے جو محنت کر کے کمالات حاصل کرلے۔

حکمت کی تیسری تعریف: مولانا فضل حق صاحب خیرآبادی نے ''ہدیہ سعیدیہ'' میں حکمت کی تعریف یہ کی ہے:

الحكمة علم بأحوال الموجودات أعياناً كانت أو معقولات، على ما هي عليه في نفس الأمر، بقدر الطاقة البشرية.

یعنی اعیان کی قید اٹھادی ہے اور موجودات کو عام کردیا ہے خواہ وہ خارجی ہوں یا ذہنی، باقی تعریف وہی ہے جو میبذی نے کی ہے۔

حکمت کی چوتھی تعریف: حکیم صدرا شیرازی[1] نے حکمت کی تعریف یہ کی ہے:

---

[1] ملا صدرالدین محمد بن ابراہیم شیرازی (متوفی ۱۰۵۹ھ) بڑا فلسفی اور وحدت الوجود کا قائل تھا، اسکی مشہور کتابیں: اسفارِ اربعہ اور ہدایت الحکمت ابہری کی شرح ہے، جو ''صدرا'' سے معروف ہے، علاوہ ازیں اسرار الآیات، =

صناعة نظرية، يستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه، وما عليه الواجب، من حيث اكتساب النظريات. واقتناء الملكات؛ لتستكمل النفس، وتصير عالمة معقولة، مضاهية للعالم الموجود، فتستعد بذلك للسعادة القصوى، وذلك بحسب الطاقة البشرية.

یعنی حکمت ایک نظری اور عقلی فن ہے، جس کے ذریعہ وجود کے واقعی احوال اور واجب کے احوال معلوم کیے جاتے ہیں، علومِ عقلیہ کی تحصیل اور ملکات وکمالات کو جمع کرنے کے اعتبار سے، تاکہ نفس باکمال ہو اور عالمِ موجود کی طرح وہ ایک عالمِ معقول بن جائے۔ پس نفس اس کے ذریعہ سعادتِ ازلی کا مستحق ہوجائے، اور یہ بات طاقتِ بشریہ کی حد تک ہو۔

حکمت کی پانچویں تعریف: خیرآبادی حضرات نے حکمت کی تعریف اس طرح کی ہے:

الحكمة صناعة نظرية يستفاد بها أحوال الموجودات، أعيانا كانت أو معقولات، على ما هي عليه في نفس الأمر، بقدر الطاقة البشرية، حتى يترتب عليه غاية الحكمة.

یعنی حکمت ایک نظری اور عقلی فن ہے، اس کے ذریعہ موجودات کے (عام اس سے کہ وہ عینی ہوں یا ذہنی) احوالِ واقعیہ کو بقدر طاقتِ بشریہ جانا جاتا ہے، یہاں تک کہ اس جاننے سے حکمت کا مقصد حاصل ہوجائے۔

اس تعریف میں موجودات کی قید سے معدوماتِ محضہ نکل گئے، کیوں کہ ان کے جاننے کا

= تفسیر سورۂ واقعہ، شرحِ اصول السکافی، شواہد ربوبیہ، مبدأ ومعاد، المشاعر، مفاتیح الغیب اور ثمانی رسائل مطبوعہ کتابیں ہیں۔

نام حکمت نہیں ہے۔ پھر موجودات کو نہ تو مطلق چھوڑا نہ اعیان کے ساتھ مقید کیا، بلکہ تعمیم کی کہ خواہ وہ عینی ہوں یا ذہنی، تا کہ منطق اور فلسفۂ اولیٰ حکمت میں داخل رہیں، کیوں کہ فلسفۂ اولیٰ تو حکمت کی ایسی قسم ہے کہ اس میں کسی نے اختلاف کیا ہی نہیں، ہاں منطق میں بعض لوگوں نے اختلاف کیا ہے، مگر محقّق مذہب یہی ہے کہ منطق حکمت کی قسم ہے۔
شیخ الرئیس نے ''شفا'' میں لکھا ہے کہ علومِ حکمت یا اخلاقی علوم ہیں یا سیاسی یا ریاضی یا طبیعی یا منطقی، اور علومِ حکمیہ میں کوئی علم ان سے خارج اور زائد نہیں۔
علامہ اثیر الدین مفضل بن عمر ابہری رحمہ اللہ (متوفی ۶۶۳ھ) نے بھی ہدایت الحکمت میں منطق کو لیا ہے اور بعض حکما تو فلسفہ کی تعلیم منطق ہی سے شروع کرتے تھے، کیوں کہ منطق ایک ایسا قانونی آلہ ہے، جس کا لحاظ رکھنے سے انسان فکری غلطیوں سے محفوظ رہتا ہے، اس لیے منطق کا تعلّق تمام علومِ حکمت سے یکساں ہے۔
اور حکمت کی تعریف میں **نظریة** کی قید امورِ بدیہیہ کو نکالنے کے لیے ہے، کیوں کہ بدیہیات کا جاننا حکمت نہیں ہے، عالمِ بدیہیات کو کون حکیم کہتا ہے؟ اور **واقعية** کی قید احوالِ کاذبہ کو نکالنے کے لیے ہے، کیوں کہ احوالِ کاذبہ کا جاننا حکمت نہیں ہے۔
اور **بقدر الطاقة البشرية**: کی قید کے دو فائدے ہیں: ایک یہ کہ انبیائے کرام علیہم السلام کے علوم نکل گئے، کیوں کہ وہ علوم طاقتِ بشریہ کی حد سے باہر ہیں، وہ وہبی ہیں کسبی نہیں ہیں۔ اور انبیا کا مرتبہ حکیم سے برتر و بلند ہے۔
دوسرے یہ کہ بنئے بَقّال کے علوم نکل گئے، کیوں کہ ان کے علوم طاقت بشریہ کی حد تک نہیں پہنچے ہیں، بلکہ کم اور بہت کم ہیں۔
اور غایت مرتب ہونے کی قید اس لیے لگائی ہے تا کہ یہ اعتراض نہ ہو کہ اگر کسی شخص کی طاقتِ بشری ہی اتنی ہو کہ مثلاً بیس پچیس احوال کو جانے تو اس کو بھی حکیم کہنا چاہیے، حالاں کہ اس کو حکیم کوئی نہیں کہتا، اس لیے غایت مرتب ہونے کی قید لگائی کہ جب کوئی

شخص اتنے احوال کو جانے کہ حکمت کی غایت مرتب ہو جائے تو اس کو حکیم اور فلسفی کہا جائے گا۔[1]

حکمت کی تقسیم: حکمت کی دو قسمیں ہیں: حکمتِ عملیہ اور حکمتِ نظریہ۔

۱۔ حکمتِ عملیہ: جن موجوداتِ حقیقیہ کو وجود پذیر کرنا ہماری قدرت اور اختیار میں ہے، ان کے واقعی احوال کو اس حیثیت سے جاننا کہ ان پر عمل کرنے سے ہماری دنیا اور آخرت سنور جائے، حکمتِ عملیہ ہے، جیسے اعمالِ شرعیہ نماز، روزہ وغیرہ اور افعالِ حسنہ اور سیئہ کو پہچاننا اور ان پر عمل پیرا ہونا۔ اور وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ اس حکمت کا مقصد عمل ہے، علم برائے علم مقصود نہیں ہے۔

۲۔ حکمتِ نظریہ: جن موجوداتِ حقیقیہ کو وجود پذیر کرنا ہماری قدرت اور اختیار سے باہر ہے، ان کے واقعی احوال کو جاننا تاکہ ہماری قوتِ نظریہ کی تکمیل ہو سکے، حکمتِ نظریہ ہے، جیسے آسمان، زمین، حیوانات، نباتات، جمادات وغیرہ موجوداتِ خارجیہ کے احوال کو جاننا، اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس حکمت کا مقصد قوتِ نظریہ یعنی عقلیہ کی تکمیل ہے، یعنی یہ حکمت اس لیے پڑھی جاتی ہے کہ انسان کی معلومات بڑھیں۔

تشریح: اللہ تعالیٰ نے انسان کو دو قوتیں عطا فرمائی ہیں: ایک قوتِ علمیّہ (جاننے کی قوت)، دوسری قوتِ عملیہ (کام کرنے کی قوت)، ان دونوں قوتوں کی تکمیل کے لیے انسان تحصیلِ حکمت کا محتاج ہے۔ دوسری طرف موجودات کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جن کو وجود میں لانا ہماری قدرت میں ہے، جیسے ہمارے اچھے برے اعمال اور دنیا کی تمام انسانی مصنوعات، دوسرے وہ جن کو وجود میں لانا ہماری قدرت اور اختیار سے باہر ہے، جیسے زمین آسمان اور تمام کائنات۔ پس جن موجودات کا وجود ہماری قدرت و اختیار

---

[1] مستفاد از احسن الکلام

میں ہے ان کے حالات سے بحث کرنے کو حکمتِ عملی کہتے ہیں۔ اور جن کا وجود ہماری قدرت میں نہیں ہے ان کے حالات سے بحث کرنے کو حکمتِ نظری کہتے ہیں۔

حکمتِ نظری کی تحصیل سے غرض محض اپنی قوتِ علمی کی تکمیل ہوتی ہے اور حکمتِ عملی کی غرض دینی یا دنیوی مفاد کے لیے اس پر عمل کرنا ہوتا ہے، جیسے ہم جغرافیہ میں مختلف ملکوں، پہاڑوں اور دریاؤں وغیرہ کے حالات اس لیے نہیں پڑھتے کہ ہم ان میں کسی قسم کی تبدیلی کریں، یا علمِ ہیئت اس لیے نہیں پڑھتے کہ آسمانوں کی اشکال وحرکات میں کچھ ردّ و بدل کریں بلکہ ان کی تحصیل سے ہمارا مقصد محض اپنی معلومات کو بڑھانا اور قوتِ علمی کو تقویت پہنچانا ہے۔ اور علومِ دینیہ قرآن، حدیث، فقہ وغیرہ یا علومِ دنیویہ جیسے فنونِ صنعت وحرفت ہم اس غرض سے پڑھتے ہیں کہ پہلے ان کو سمجھیں، پھر دینی اور دنیوی فوائد حاصل کرنے کے لیے ان پر عمل کریں۔[۱]

پھر حکمتِ عملیہ اور نظریہ میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں:

حکمتِ عملیہ کی تین قسمیں

۱۔ تہذیب اخلاق: وہ حکمتِ عملی ہے جس سے ذاتی مصلحتوں کو جانا جاتا ہے تاکہ برائیوں سے پاک ہوکر خوبیوں کے ساتھ مزین ہوا جاسکے۔ اور یہ نام اس حکمت کا اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس کا مقصد بذریعۂ عمل مزاج اور طبیعت کو سنوارنا اور خوبیوں کو حاصل کرنا ہے۔

۲۔ تدبیرِ منزل: وہ حکمتِ عملی ہے جس سے ان مصلحتوں کو جانا جاتا ہے، جن کا تعلّق ایک گھر میں بسنے والے افراد کی اجتماعی زندگی سے ہوتا ہے، جیسے ماں باپ اور اولاد کے حقوق، میاں بیوی کے حقوق وفرائض اور آقا ونوکر کے معاملات، اور وجہِ تسمیہ ظاہر ہے کہ

۱؎ ماخوذ از معین الحکمت

اس علم سے گھر کا نظام سنورتا ہے اور تدبیر کے معنی انتظام کرنے کے ہیں۔

۳۔ سیاست مدنیہ: وہ حکمتِ عملی ہے جس سے ان مصلحتوں کو جانا جاتا ہے جن کا تعلّق ایک شہر یا ایک ملک کے باشندوں کی اجتماعی زندگی کو سنوارنے سے ہوتا ہے، جیسے بادشاہ (گورنمنٹ) اور رعیت کے باہمی حقوق و معاملات کا علم، تاکہ دونوں فریق مل جل کر شہری مصالح کی تکمیل کریں۔

سیاست کے لغوی معنی ہیں: انتظام کرنا اور مدنیہ (میم اور دال کے زبر کے ساتھ) مدینہ (شہر) کی طرف نسبت ہے اور مدنیہ (دونوں کے پیش کے ساتھ) مدینہ کی جمع ہے، پس سیاستِ مدنیہ کا مطلب ہے شہری اور ملکی انتظام، یعنی عدل و انصاف کے ساتھ ملک کا اس طرح انتظام کرنا کہ سب کی معاشی حالت اچھی ہو جائے۔

حکمتِ نظریہ کی تین قسمیں

ا۔ علمِ طبیعی: وہ حکمتِ نظری ہے جس میں ایسے موجوداتِ واقعیہ کے احوالِ واقعیہ جانے جاتے ہیں جن کو وجود پذیر کرنا ہماری قدرت سے باہر ہے اور وہ چیزیں دونوں وجودوں میں یعنی وجودِ خارجی اور وجودِ ذہنی میں مخصوص مادّہ کی محتاج ہوتی ہیں، جیسے انسان کہ اگر خارج میں پایا جائے تو گوشت پوست اور ہڈیوں کی مخصوص شکل میں ہوگا اور اگر اس کا ذہن میں تصور کیا جائے تو بھی اسی شکل میں ہوگا۔ مادّہ سے الگ کرکے ہم انسان کا تصور نہیں کرسکتے۔ یہی حال تمام اشیائے کونیہ اور مرکباتِ عنصریہ کا ہے۔ علمِ طبیعی کو حکمتِ طبیعیہ اور صرف طبیعیات بھی کہتے ہیں۔

وجہِ تسمیہ: اس حکمت کا نام علمِ طبیعی اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس میں جسمِ طبیعی کے احوال سے بحث کی جاتی ہے اور یہ بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ اجسامِ طبیعیہ مادّہ پر مشتمل ہیں، صرف ان کے مفہومِ عقلی سے بحث نہیں ہوتی۔ غرض اس علم میں مادّی چیزوں کی طبیعت

سے بحث کی جاتی ہے۔ اور طبیعت کے لغوی معنی ہیں: عادت وخصلت، اور اصطلاحی معنی ہیں: ''موجوداتِ واقعیہ کے ان ذاتی افعال کا سر چشمہ جو شعور اور ارادہ کے بغیر صادر ہوتے ہیں'' یعنی وہ جس صلاحیت سے صادر ہوتے ہیں اس کو طبیعت کہتے ہیں۔
نیز طبیعت سے وہ قوت بھی مراد لی جاتی ہے جو مادّی چیزوں کے اجسام میں سرایت کیے ہوئے ہے، جس کے ذریعہ جسم اپنے فطری کمال تک پہنچتا ہے۔

۲۔علمِ ریاضی **(Mathematics)**: وہ حکمتِ نظری ہے جس سے ایسے موجوداتِ واقعیہ کے احوالِ واقعیہ جانے جاتے ہیں، جن کو موجود کرنا ہماری قدرت واختیار میں نہیں ہے اور وہ چیزیں وجود ذہنی میں تو کسی مخصوص مادّہ کی محتاج نہیں ہیں، مگر وجود خارجی میں مخصوص مادّہ کی محتاج ہیں، جیسے کرہ کہ اس کا تصور تو مخصوص مادہ کے بغیر کیا جاسکتا ہے، مگر خارج میں جب بھی وہ پایا جائے گا تو لکڑی، لوہے، تانبے وغیرہ کسی نہ کسی مادّہ کی شکل میں ہوگا۔ یہی حال علمِ ہندسہ کی اشکال کا اور تمام اعداد کا سمجھو کہ ان کا تصور تو مخصوص مادہ کے بغیر کیا جاسکتا ہے، مگر وہ خارج میں مادہ کے بغیر موجود نہیں ہوسکتے۔

وجہِ تسمیہ: راض یروض روضا وریاضۃ کے معنی ہیں: سدھانا، تربیت دینا جیسے راض المھر: بچھیرے کو سدھایا، تربیت دی۔ چوں کہ اس فن سے ذہن کی تربیت ہوتی ہے، عقل کو جلا ملتی ہے، اس لیے اس حکمت کا نام علمِ ریاضی رکھا گیا ہے۔ حکمائے یونان تعلیم کا آغاز اسی فن سے کرتے تھے، یعنی تشحیذِ اذہان کے لیے پہلے یہ فن پڑھایا جاتا تھا، پھر طبیعیات اور الٰہیات پڑھائے جاتے تھے۔

علمِ ریاضی کے دوسرے نام: اس فن کا ایک نام حکمتِ تعلیمی بھی ہے، یہ نام دو وجہ سے رکھا گیا ہے:

۱۔ حکما سب سے پہلے اسی فن کی تعلیم دیتے تھے۔

۲۔ اس فن میں جسمِ تعلیمی سے بحث کی جاتی ہے (جسمِ تعلیمی کا بیان آگے آرہا ہے)۔

نیز اس فن کا ایک نام العلم الاوسط (درمیانی علم) بھی ہے، کیوں کہ یہ علم من وجہٍ مادہ کا محتاج ہے اور من وجہٍ محتاج نہیں ہے، اس طرح یہ علم ایک بین بین علم ہے۔

۳۔علمِ الٰہی (الٰہیات): وہ حکمتِ نظری ہے جس سے ایسے موجوداتِ واقعیہ کے احوال جانے جاتے ہیں، جن کو وجود میں لانا ہمارے بس کی بات نہیں، اور وہ دونوں وجودوں میں مادہ کے محتاج نہیں ہوتے، جیسے اللہ تعالیٰ کہ وہ خارج میں بھی بلا مادہ موجود ہیں اور جب ان کا تصور کیا جاتا ہے تو بھی بلا مادہ ہوتا ہے۔ اسی طرح عقولِ عشرہ فلاسفہ کے خیال میں دونوں وجودوں میں مادہ کی محتاج نہیں ہیں۔

وجہِ تسمیہ: اس حکمت کا نام علمِ الٰہی اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس میں جن موجودات سے بحث کی جاتی ہے ان میں سب سے اشرف اللہ تعالیٰ ہیں، اس لیے لفظ اِلٰہ سے الٰہی اور الٰہیات نام رکھے گئے ہیں۔

علمِ الٰہی کی تقسیم: بعض حضرات نے ان موجوداتِ واقعیہ کی جو دونوں وجودوں میں مادہ کی محتاج نہیں ہیں، دو قسمیں کی ہیں:

۱۔ وہ موجودات جو مادہ کے ساتھ قطعاً نہیں ملتے، نہ ذہن میں نہ خارج میں، جیسے اللہ تعالیٰ اور عقولِ عشرہ۔

۲۔ وہ موجودات جو مادہ کے محتاج تو نہیں ہیں، مگر مادہ کے ساتھ مقارن ہوتے ہیں، جیسے وحدت (ایک ہونا)، کثرت (زیادہ ہونا) اور امورِ عامہ (جن کا بیان آگے آئے گا)۔

ان حضرات نے پہلی قسم کے احوال کے جاننے کا نام الٰہیات اور دوسری قسم کے احوال جاننے کا نام علمِ کلی اور فلسفۂ اولیٰ رکھا ہے۔

علومِ ریاضی: بنیادی علوم ریاضی چار ہیں:

۱۔علمِ ہندسہ (جیومیٹری) ۲۔علمِ ہیئت ۳۔علمِ حساب ۴۔علمِ موسیقی۔

۱۔علمِ ہندسہ: وہ علم ہے جس میں کم متّصل (جسمِ تعلیمی) کے حالات سے بحث کی جاتی ہے اور یہ علم فنِ تعمیرات میں کار آمد ہے۔

۲۔علمِ ہیئت: وہ علم ہے جس میں افلاک کے احوال اور حرکات سے بحث کی جاتی ہے۔

۳۔علمِ حساب: وہ علم ہے جس میں کم منفصل (عدد) کے حالات سے بحث کی جاتی ہے۔

۴۔علمِ موسیقی: وہ علم ہے جس میں آوازوں کی کیفیت ترکیبی سے بحث کی جاتی ہے۔

فلسفہ کی تعلیم کا آغاز کس فن سے کیا جانا چاہیے؟

اس بارے میں فارابی نے چار رائے لکھی ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ افلاطون کے شاگردوں کا نظریہ یہ تھا کہ علمِ ہندسہ (جیومیٹری) سے تعلیم کی ابتدا کی جائے۔ان کی دلیل یہ تھی کہ افلاطون کے مدرسہ کے دروازے پر یہ اعلان آویزاں تھا کہ

من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا.

جو شخص علمِ ہندسہ نہیں جانتا وہ ہمارے پاس نہ آئے۔

۲۔ ثاؤفراسطوس جو ارسطو کا بھتیجا اور اس کا جانشین تھا، یہ نظریہ رکھتا تھا کہ تہذیب اخلاق سے تعلیم کا آغاز ہونا چاہیے۔ کیوں کہ جس کے اخلاق درست نہیں ہیں وہ صحیح علم حاصل نہیں کرسکتا۔اس حکیم کی دلیل افلاطون کا یہ قول تھا کہ

إن من لم يكن نقيا زكيا فلا يدنو من نقي زكي.

جو شخص پاک صاف نہیں ہے وہ پاک صاف کے پاس نہ آئے۔

اور بقراط کا یہ قول بھی اس کی دلیل تھی کہ

إن الأبدان التي ليست بنقية، كلما غذيتها زدتها شرا.

جو اجسام پاک صاف نہیں ہیں ان کو جب بھی علمی غذا دی جائے گی تو برائی ہی بڑھے گی۔

۳۔ حکیم بواتیس جو صیدا کا باشندہ تھا، یہ رائے رکھتا تھا کہ علمِ طبیعی سے تعلیم کا آغاز ہونا چاہیے، کیوں کہ یہ علم علومِ حکمت میں سب سے زیادہ معروف اور آسان ہے۔

۴۔ بواتیس کا شاگرد آنرونیقس کہتا تھا کہ منطق سے تعلیم شروع ہونی چاہیے، کیوں کہ منطق ایک ایسا آلہ اور اوزار ہے جسکے ذریعہ حق کو باطل سے پرکھ کر علیحدہ کیا جاسکتا ہے۔

معلّم ثانی شیخ فارابی نے مذکورہ چاروں رائے بیان کر کے یہ تبصرہ کیا ہے کہ

ان آرا میں سے کسی بھی رائے کی بے قدری نہیں کی جانی چاہیے، کیوں کہ فلسفہ کی تعلیم شروع کرنے سے پہلے مناسب ہے کہ نفس کی اخلاقی خواہشات کو سنوار لیا جائے، تا کہ دل میں حقیقی فضیلت ہی کی خواہش باقی رہ جائے۔ پھر نفسِ ناطقہ کو سنوارا جائے، تا کہ وہ راہِ راست کو سمجھ سکے اور غلطی اور باطل میں پھنسنے سے بچ جائے۔ اور یہ بات علم الاستدلال کی مشق وتمرین سے حاصل ہوتی ہے اور علم الاستدلال دو ہیں: علم الهندسہ، اور علم المنطق، لہٰذا ضروری ہے کہ پہلے بقدر ضرورت علم الهندسہ پڑھے، پھر علمِ منطق کے ذریعہ ذہن کی تشحیذ کرے۔[1]

فائدہ: ''میبذی'' کا متن ''ہدایت الحکمت'' فنونِ حکمت میں سے تین فنوں پر مشتمل ہے: منطق، طبیعیات، اور الٰہیات پر، مگر علامہ میبذی نے منطق والے حصّہ کی شرح نہیں کی، اس لیے میبذی صرف دو فنوں پر مشتمل ہے اور طبیعیات کو تین فنوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

پہلا فن **ما یعم الأجسام** ہے یعنی اس میں وہ احوال بیان کیے ہیں جو کسی خاص جسم (فلکی یا عنصری) کے ساتھ خاص نہیں ہیں۔ دوسرے فن میں فلکیات و کواکب (علویات) سے بحث کی ہے۔ تیسرے فن میں عنصریات کا بیان ہے۔ آخر میں الٰہیات کا بیان ہے۔

مسلمان فلاسفہ حکمتِ عملی کی تینوں قسموں سے بحث نہیں کرتے، کیوں کہ اسلامی تعلیمات

---

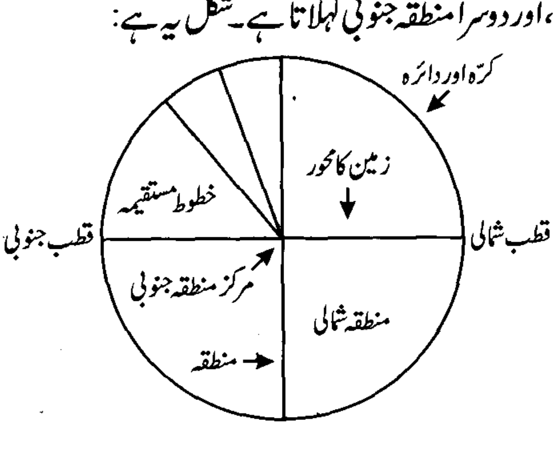
[1] مبادیٔ الفلسفۃ القدیمہ: ص ۱۱و۱۲

میں وہ پوری تفصیل کے ساتھ موجود ہیں اور حکمتِ نظری کے اقسام میں سے منطق، ہندسہ (اقلیدس) ہیئت اور حساب نے مستقل فنون کی حیثیت اختیار کرلی ہے، اس لیے ان سے بھی تعرض نہیں کیا جاتا۔ اور موسیقی اسلام میں جائز نہیں ہے اس لیے وہ بھی خارج از بحث ہے۔ اب صرف علمِ طبیعی اور الٰہی رہ گئے، انہیں سے کتبِ فلسفہ میں بحث کی جاتی ہے۔

کرہ: ہر وہ گول چیز ہے جس کے بالکل بیچ میں اگر ایک نقطہ فرض کیا جائے تو اس سے سطح کی طرف نکلنے والے تمام خطوطِ مستقیمہ برابر ہوں اور اس نقطہ کو مرکزِ کرہ اور مرکزِ دائرہ کہتے ہیں۔

قطبین: تثنیہ ہے قطب کا، جس کے اصلی معنی ہیں: چکی کی کیل، جس پر چکی گھومتی ہے۔ اور اصطلاح میں کرے کے بالکل بیچ میں فرض کیے جانے والے نقطہ کی سیدھ میں دونوں جانب سطحِ کرہ پر آمنے سامنے جو دو نقطے فرض کیے جاتے ہیں وہ قطبین کہلاتے ہیں۔ اور جغرافیہ کی اصطلاح میں زمین کے محور کے دو کنارے قطبین کہلاتے ہیں: ایک قطب شمالی، دوسرا قطب جنوبی۔ اور ان کے مقابل آسمان میں جو تارے واقع ہیں ان کو بھی قطبین کہتے ہیں۔

منطقہ: قطبین کے بیچوں بیچ فرض کیا جانے والا وہ خط ہے جس سے کرہ دو برابر حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے اور جغرافیہ کی اصطلاح میں منطقہ زمین کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے: ایک منطقہ شمالی، اور دوسرا منطقہ جنوبی کہلاتا ہے۔ شکل یہ ہے:



وجود اور موجودات کا بیان

وجود (ہستی) وہ چیز ہے جو کسی ماہیت سے مل جاتی ہے تو اس کو عدم کی تاریکی سے نکال کر ہستی کی روشنی میں لے آتی ہے۔ وجود ایک بدیہی چیز ہے اس لیے اس کی حقیقی تعریف ممکن نہیں ہے، بس لفظی تعریف ہی کی جاسکتی ہے۔ کہا جاتا ہے: **وجد من عدم** (نیست سے ہست ہوا) **فھو موجود** پس اسم مفعول کے معنی ہیں: ہست۔
پھر موجود کی تین قسمیں ہیں: موجودِ خارجی، موجودِ ذہنی اور موجودِ نفسُ الامری۔

۱۔ موجودِ خارجی: وہ موجود ہے جس کا ہمارے ذہن سے باہر وجود ہو، جیسے زید، عمرو، آسمان و زمین موجوداتِ خارجیہ ہیں۔ اس کا دوسرا نام موجودِ عینی ہے۔

۲۔ موجودِ ذہنی: وہ موجود ہے جس کا صرف ہمارے ذہن میں وجود ہو۔
پھر موجودِ ذہنی کی دو قسمیں ہیں:

موجودِ ذہنی حقیقی: وہ موجودِ ذہنی ہے جو ذہن میں حقیقتاً موجود ہو، یعنی اس کا وجود ذہن کے فرض کرنے پر موقوف نہ ہو جیسے چار کا جفت (جوڑا، قابلِ تقسیم) ہونا۔

موجودِ ذہنی فرضی: وہ موجودِ ذہنی ہے جس کو ذہن نے خلاف واقعہ فرض کرلیا ہو، جیسے پانچ کا جفت ہونا کہ اگر اس کو سوچ لیا جائے تو ذہن میں اس کا وجود ہو جائے گا، مگر وہ خلافِ واقعہ ہوگا، کیوں کہ پانچ دو برابر حصوں میں تقسیم نہیں ہوسکتے۔

۳۔ موجودِ نفسُ الامری: وہ موجود ہے جس کا وجود واقعی ہو، یعنی کسی کے ماننے پر موقوف نہ ہو، جیسے طلوعِ شمس اور وجودِ نہار کے درمیان ملازمت (ایک کا دوسرے کے ساتھ ہونا) ایک واقعی چیز ہے، خواہ کوئی اس کو ماننے والا ہو یا نہ ہو اور خواہ کوئی مانے یا نہ مانے، وہ بہر حال ایک حقیقت ہے۔

موجوداتِ ثلاثہ میں نسبت

ا۔ موجودِ نفسُ الامری، موجود خارجی سے عام ہے، پس جو بھی چیز خارج میں موجود ہوگی وہ نفسُ الامر میں ضرور موجود ہوگی، مگر اس کا برعکس ہونا ہمیشہ ضروری نہیں، کیوں کہ طلوعِ شمس اور وجودِ نہار میں جو ملازمت ہے وہ نفسُ الامر میں موجود ہے، مگر خارج میں موجود نہیں ہے۔

۲۔ موجودِ نفسُ الامری اور موجودِ ذہنی کے درمیان عموم وخصوص من وجہٍ کی نسبت ہے۔ چار کا جفت ہونا مادۂ اجتماعی ہے۔ جب اس کا تصور کیا جائے تو وہ ذہن میں بھی موجود ہوگا اور نفسُ الامر میں بھی، اور وہ حقائق جن کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا، جیسے ذاتِ باری وہ پہلا مادّہ افتراقی ہے، وہ موجود فی الذہن نہیں ہیں، البتہ موجود فی نفس الامر ہیں۔ اور جھوٹے قضایا دوسرا مادۂ افتراقی ہیں، مثلاً پانچ کا جفت ہونا، اگر اس کا تصور کیا جائے تو وہ صرف ذہن میں موجود ہوگا، نفسُ الامر میں موجود نہیں ہوگا، کیوں کہ وہ کاذب ہے۔

متفرق اصطلاحات

امورِ عامہ: وہ چیزیں ہیں جو موجود کی تین قسموں (واجب، جوہر اور عرض) میں سے ایک کے ساتھ خاص نہ ہوں، بلکہ تینوں میں یا کم از کم دو میں پائی جائیں، جیسے وجود کہ تینوں موجودات میں پایا جاتا ہے، اس واسطے کہ واجب بھی موجود ہے اور جوہر وعرض بھی۔ اور حدوث و امکان صرف دو میں پائے جاتے ہیں، کیوں کہ جوہر وعرض ممکن اور حادث ہیں، واجب ممکن اور حادث نہیں۔

دوسرا غیر مشہور قول یہ ہے کہ امورِ عامہ وہ چیزیں ہیں جو تینوں مفہومات (واجب، ممکن اور ممتنع) کو شامل ہوں، جیسے وحدت اور ماہیت کا تحقق تینوں مفہومات میں ہے۔ وحدت کے معنی ہیں: ایک ہونا، اسی سے لفظ وحدانیت (اللہ کی یکتائی) بنا ہے، اس میں ’’الف

نون'' مبالغہ کے لیے ہیں، اور وحدت عام ہے خواہ حقیقیہ ہو یا اعتباریہ، کیوں کہ ہر موجود، گو وہ کثیر ہو، کسی نہ کسی اعتبار سے ایک ہوتا ہے، مثلاً انسان کے افراد بے شمار ہیں، مگر انسانیت کے اعتبار سے سب ایک ہیں۔

اور ماہیت کو امورِ عامہ میں ان لوگوں کے قول کے مطابق شمار کیا گیا ہے جو واجب تعالیٰ کے لیے بھی وجود سے الگ مستقل ماہیت مانتے ہیں (یہ دوسرا قول ضعیف ہے)۔

امورِ حقیقیہ: وہ چیزیں ہیں جو مضبوط اور پختہ وجود کے ساتھ موجود ہوں، جیسے ہم، آپ، آسمان، زمین وغیرہ۔

امورِ اعتباریہ: وہ چیزیں ہیں جن کو مضبوط اور پختہ وجود کے بغیر عقل مان لے۔ امورِ اعتباریہ کی دو قسمیں ہیں:

امورِ اعتباریہ واقعیہ: وہ چیزیں ہیں جن کو خارج میں موجود چیزوں سے عقل نے منتزع کیا ہو، جیسے آسمان سے فوقیت اور زمین سے تحتیت، اللہ تعالیٰ سے وجوب اور مخلوقات سے حدوث وامکان منتزع کیا گیا ہے۔ امورِ اعتباریہ واقعیہ بحکم امورِ حقیقیہ ہوتے ہیں۔

امورِ اعتباریہ محضہ: وہ چیزیں ہیں جن کو قوتِ واہمہ نے گھڑ لیا ہو، یعنی نہ وہ خود موجود ہوں نہ ان کا منشائے انتزاع موجود ہو، جیسے چڑیل کے دانت اور دوسرا انسان، لوگ ایسا گمان کرتے ہیں کہ بیابان میں بھوت چڑیل رہتے ہیں، جو مسافروں کو نظر آتے ہیں، ڈراتے ہیں، راستے سے بھٹکا دیتے ہیں اور ہلاک تک کر دیتے ہیں۔ ابوداؤد شریف کتاب الطب باب الطیرۃ کی ایک حدیث میں اس خیال کی تردید کی گئی ہے کہ **لا غول** (غول بیابانی کی حقیقت کچھ نہیں) اسی طرح دو یا زائد سروں والا انسان بھی محض فرضی بات ہے۔

نوٹ: امورِ اعتباریہ محضہ کو امورِ موہومہ بھی کہتے ہیں۔

امورِ اتفاقیہ: وہ چیزیں ہیں جو نہ ہمیشہ پیش آتی ہوں نہ اکثر و بیشتر، بلکہ گاہے گاہے پیش آتی ہوں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اسباب سے مسبّبات چار طرح حاصل ہوتے ہیں:

۱۔ دائمی طور پر ۲۔ اکثری طور پر ۳۔ مساوی طور پر ۴۔ اقلی (بہت کم) طور پر

پہلی دو صورتوں میں سبب کو سببِ ذاتی کہتے ہیں اور آخری دو صورتوں میں سبب اتفاقی، اور مساوی سے یہاں مراد اکثر اور اقلی کے درمیان کا درجہ ہے۔

معقولات اولیٰ: وہ چیزیں ہیں جن کا خارج میں مصداق ہو، جیسے انسان اور حیوان کا تصور کیا جائے تو وہ معقول اوّل ہوں گے، کیوں کہ خارج میں ان کے مصادیق زید، عمرو، بکر اور گھوڑے، گدھے، گائے، بیل وغیرہ موجود ہیں (منطق میں ان سے بحث نہیں کی جاتی)۔

معقولاتِ ثانیہ: وہ چیزیں ہیں جن کا خارج میں کوئی مصداق موجود نہ ہو، جیسے انسان کے کلی یا نوع ہونے کا تصور کیا جائے تو پہلے ذہن میں انسان کا تصور آئے گا، پھر اس کے کلی یا نوع ہونے کا تصور آئے گا اور کلیت و نوعیت کا خارج میں کوئی مصداق موجود نہیں ہے، اس لیے یہ معقولاتِ ثانیہ ہیں، منطق میں انہیں سے بحث کی جاتی ہے۔ اسی طرح معقولاتِ ثالثہ اور رابعہ الخ سے بھی بحث کی جاتی ہے اور یہ وہ معقولات ہیں جن کا تصور سوم نمبر پر یا چہارم نمبر پر ہوتا ہے۔

قوت و فعل: قوت کے معنی ہیں کسی چیز کا حاصل ہوسکنا، اور فعل کے معنی ہیں تین زمانوں میں سے کسی زمانہ میں حاصل ہونا، یعنی کسی چیز میں کسی وصف کا ظاہر اور موجود ہونا فعل ہے اور محض اسکی استعداد اور صلاحیت ہونا اور اس وصف کے وجود کا متوقع ہونا قوت ہے۔ مثلاً پیدا ہوتے ہی انسان میں ''لکھنے'' کی صلاحیت ہوتی ہے اسکو بالقوہ سے تعبیر کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ ''انسان کاتب بالقوہ ہے'' پھر جب بڑا ہو کر مشق کر کے باقاعدہ کاتب بن جاتا ہے تو اسکو بالفعل سے تعبیر کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ ''زید کاتب بالفعل ہے۔''

نوٹ: صحیح تلفظ بالقوّہ (واو کی تشدید کے ساتھ) ہے، بالقوہ (واو کی تخفیف کے ساتھ) غلط ہے۔

اشارہ کے لغوی معنی ہیں اِیما کرنا۔ اشارہ کی دو قسمیں ہیں: اشارۂ حسیہ اور اشارۂ عقلیہ۔

اشارۂ حسیہ: کسی چیز کو حواس کے ذریعہ متعیّن کرنا کہ وہ یہاں ہے یا وہاں ہے، اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اشارہ کرنے والے کی طرف سے ایک خیالی درازی نکلتی ہے جو اس چیز پر منتہی ہوتی ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ خیالی درازی کبھی تو امتدادِ خطی ہوتی ہے، کبھی امتدادِ سطحی اور کبھی امتدادِ جسمی۔ مثلاً انگلی سے اشارہ کیا جائے تو انگلی کے سرے سے ایک نقطہ نکلے گا اور مشار الیہ کی طرف بڑھے گا اور خط پیدا کرے گا، یہ امتدادِ خطی ہے اور اگر چھوٹی انگلی کی جانب والے ہتھیلی کے کنارے سے اشارہ کیا جائے تو خط نکلے گا اور سطح پیدا کرے گا، یہ امتداد سطحی ہے اور اگر ہتھیلی کی جانب سے اشارہ کیا جائے تو سطح نکلے گی اور جسم پیدا کرے گی یہ امتدادِ جسمی ہے۔

نوٹ: اشارۂ حسیہ ہی حقیقی اشارہ ہے اور جو چیز اشارۂ حسیہ کو قبول کرتی ہے اس کو وضع اور ذو وضع کہتے ہیں۔

اشارۂ عقلیہ: کسی چیز کو عقل کے ذریعہ متعیّن کرنا۔ اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ نفسِ ناطقہ کسی چیز کی طرف اس طرح متوجہ ہوتا ہے کہ وہ ماسوا سے ممتاز ہو جاتی ہے۔

جزو کے لغوی معنی ہیں کسی چیز کا حصّہ، اس کی جمع اجزا ہے۔ اجزا کی دو قسمیں ہیں: اجزائے ترکیبیہ اور اجزائے تحلیلیہ۔

اجزائے ترکیبیہ: وہ ہیں جو خارج میں پہلے سے پائے جاتے ہوں اور ان کے باہم ملنے سے مرکب وجود میں آیا ہو، جیسے دیوار کے اجزا اینٹ، سیمنٹ وغیرہ۔

اجزائے تحلیلیہ: وہ ہیں جو ذہن میں مرکب کو تحلیل کرنے کے بعد وجود میں آئیں، جیسے

ایک گز کپڑے یا ایک پتھر کے ذہن میں دو، چار، دس اجزا تصور کیے جائیں، مثلاً نصف، ربع، ثمن وغیرہ۔

نوٹ: اگر کپڑے یا پتھر کو باقاعدہ کاٹ کر یا توڑ کر خارج میں حصّے کیے جائیں تو ان کو اجزائے فکّیہ اور انحلالیہ کہتے ہیں۔

حصّہ: ماہیت مع تقیید کو کہتے ہیں، جیسے زید کا وجود، عمرو کا وجود، بکر کا وجود، یہ تینوں وجود ماہیتِ وجود کے حصّے ہیں، جب کہ ماہیتِ وجود کے ساتھ صرف تقیید کا لحاظ کیا جائے، قیود یعنی زید، عمرو اور بکر کا لحاظ نہ کیا جائے۔

فرد: ماہیت مع لحاظ قید و تقیید کو کہتے ہیں، جیسے ماہیتِ انسانیہ جب زید، عمرو اور بکر کے تشخصات کے ساتھ ملے تو وہ ماہیتِ انسانیہ کے افراد ہوں گے، کیوں کہ انسان ماہیت ہے اور زید، عمرو اور بکر کے تشخصات قیود ہیں اور ساتھ ہونا تقیید ہے اور جب تینوں چیزیں جمع ہوں تو وہ فرد ہے۔

شخص: جس ذات کو تشخص عارض ہوتا ہے اس کو شخص کہتے ہیں۔ مذکورہ مثال میں زید کا ناک نقشہ اور رنگ روپ جس ذات کو عارض ہوا ہے وہی شخص زید ہے۔

محل اور موضوع: جوہر کے محل کو محل اور ہیولیٰ کہتے ہیں اور عرض کے محل کو موضوع۔ اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ جوہر کا محل اپنے حال کا محتاج ہوتا ہے جیسے ہیولیٰ صورتِ جسمیہ کا محتاج ہے اور عرض کا محل اپنے حال سے مستغنی ہوتا ہے، جیسے سیاہ وسفید کپڑا اعوارض سے بے نیاز ہے۔

حال اور عرض: محل میں حلول کرنے والی چیز اگر جوہر ہو تو اس کو حال اور عرض ہو تو اس کو عرض کہتے ہیں، مثلاً صورتِ جسمیہ حال ہے اور کپڑے کی سفیدی اور سیاہی عرض ہیں۔
غرض محل کا مقابل حال ہے اور موضوع کا مقابل عرض، اور دونوں محل اور موضوع کے

محتاج ہوتے ہیں، کیوں کہ حلول کے لیے احتیاج ضروری ہے، البتہ محل حال کا محتاج ہوتا ہے اور موضوع عرض کا محتاج نہیں ہوتا۔

حالات (احوال): کسی چیز کے ایجابی یا سلبی محمولات ہیں، جیسے زید عالم ہے، زید جاہل نہیں ہے، اس میں علم کا ثبوت اور جہل کی نفی زید کے حالات ہیں۔

نفسُ الامری حالات: وہ ہیں جن سے حقیقتاً وہ شئے متصف ہو، جیسے کوے کا کالا ہونا، بگلے کا سفید ہونا۔

فرضی حالات: وہ ہیں جو خلافِ واقعہ ہوں، جیسے کوے کا سفید ہونا، بگلے کا کالا ہونا، شہد کا کڑوا ہونا۔

قوتِ علمی: انسان میں پوشیدہ وہ ادراکی طاقت ہے جس کی وجہ سے وہ چیزوں کو جانتا ہے۔

قوتِ عملی: انسان میں پوشیدہ وہ تحریکی طاقت ہے جس کی وجہ سے وہ جملہ اَفعال کرتا ہے۔

طبعیات کا پہلا فن
مَا یَعُمُّ الأجسام کا بیان

جاننا چاہیے کہ جسم یا تو فلکی ہوگا یا عنصری اور جن احوال سے طبعیات میں بحث کی جاتی ہے، ان کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ وہ احوال جو جسمِ عنصری اور جرمِ فلکی دونوں کو عام ہیں۔
۲۔ وہ احوال جو جرمِ فلکی کے ساتھ خاص ہیں۔
۳۔ وہ احوال جو جسمِ عنصری کے ساتھ خاص ہیں۔

پس حکمتِ طبعیہ تین فنوں پر مشتمل ہوگی۔

فنِ اوّل میں ایسے احوال سے بحث کی جائے گی جو اَجرامِ فلکیہ اور اَجسامِ عنصریہ دونوں کو شامل ہیں۔ اس فن کا نام **مایعم الأجسام** ہے۔

فنِ دوم میں ایسے احوال سے بحث کی جائے گی جو جرمِ فلکی کے ساتھ خاص ہیں، یہ فن **فلکیات** ہے۔

فنِ سوم میں ایسے احوال سے بحث کی جائے گی جو جسمِ عنصری کے ساتھ خاص ہیں، یہ فن **عنصریات** ہے۔

اور فنِ اول کو مقدم اس لیے کیا ہے کہ عام باعتبار خاص کے اَعرف عند العقل اور اَسبق الی الفہم ہوتا ہے اور فنِ ثانی کی فنِ ثالث پر تقدیم اس لیے ہے کہ اَجرامِ فلکیہ، اَجسامِ عنصریہ سے افضل ہیں اور فلاسفہ کے نزدیک کون وفساد سے بری ہیں اور عنصریات میں مؤثّر ہیں، اور مؤثّر کو مؤثَّر سے پہلے ہونا ہی چاہیے۔[۱]

---

۱ احسن الکلام

بُعد کے لغوی معنی ہیں دوری، درازی اور فاصلہ۔ امتداد کے بھی تقریباً یہی معنی ہیں۔ اس کی جمع اَبعاد ہے۔ اور اصطلاح میں بُعد کے دو معنی ہیں:

ا۔ طول، عرض اور عمق جن کو اَبعادِ ثلاثہ اور جہاتِ ثلاثہ بھی کہتے ہیں، اور بُعد اس معنی کے اعتبار سے بالاتفاق ایک اعتباری یعنی وہمی اور خیالی چیز ہے، اسکا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے۔

۲۔ زمین آسمان کے درمیان ہمیں جو کھلی فضا نظر آتی ہے، جس کو جسم بھرتا ہے، اسی طرح دو جسموں کے درمیان جو فاصلہ اور خلا نظر آتا ہے، نیز خالی برتن میں جو خلا محسوس ہوتا ہے جسے کوئی جسم بھرتا ہے، یہ سب بُعد ہیں اور مجرد عن المادۃ ہیں۔ بُعد اس معنی کے اعتبار سے بھی متکلمین کے نزدیک ایک موہوم (خیالی) چیز ہے اس کا کچھ حقیقی وجود نہیں ہے اور فلاسفہ کے نزدیک ایک واقعی چیز ہے، محض خیالی امر نہیں ہے۔

طول، عرض اور عمق: جو امتداد جسم میں پہلے نمبر پر فرض کیا جائے اس کا نام طول (لمبائی) ہے اور جو دوسرے نمبر پر اس طرح فرض کیا جائے کہ وہ پہلے امتداد سے متقاطع (Intersection) ہو، اس کا نام عرض (چوڑائی) ہے اور جو تیسرے نمبر پر اس طرح فرض کیا جائے کہ وہ پہلے دونوں امتدادوں کو کاٹتا ہوا گذرے اسکا نام عمق (گہرائی) ہے اور یہ جہاتِ ثلاثہ جسم میں محض تصور کرنے کی چیزیں ہیں، ان کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہوتا۔

نقطہ: خط کے کنارے کو کہتے ہیں اور وہ ایسا عرض ہے جو کسی طرح بھی تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ نقطہ فلاسفہ کے نزدیک عرض یعنی قائم بالغیر ہے، اسکا مستقل وجود نہیں ہوسکتا اور متکلمین کے نزدیک نقطہ جوہر یعنی قائم بالذات بھی ہوسکتا ہے اور اس صورت میں وہ اشارۂ حسیہ کے قابل ہوگا اور وہ کسی بھی طرح تقسیم کو قبول نہیں کریگا، نہ طول میں، نہ عرض میں، نہ عمق میں، نہ کاٹ کر اسکو بانٹا جاسکتا ہے نہ توڑ کر، نہ وہم کی مدد سے، نہ عقل کے تیز ہتھیار سے اسکو تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اسکا نام نقطۂ جوہریہ اور جزء لا یتجزی بھی ہے۔

خط: سطح کے کنارے کو کہتے ہیں، اور وہ ایسا عرض ہے جو صرف طول میں تقسیم قبول کرتا ہے۔ خط بھی فلاسفہ کے نزدیک عرض ہے، اس کا مستقل وجود نہیں ہوسکتا، وہ کسی سطح کے ساتھ ہی موجود ہوسکتا ہے، مثلاً یہ صفحہ جسے آپ پڑھ رہے ہیں جسم کاغذ کی سطح ہے اور یہ صفحہ چاروں طرف جہاں ختم ہو رہا ہے، وہاں ایک لمبی لکیر سی خیال میں آتی ہے وہی خطِ عرضی ہے۔

اور متکلمین کے نزدیک خط جوہر بھی ہوسکتا ہے۔ اس وقت وہ اشارۂ حسیہ کے قابل ہوگا، اور اجزائے لاتجزی سے مرکب ہوگا اور صرف طول میں تقسیم قبول کرے گا اور خطِ جوہری کہلائے گا۔

سطح: جسم کے کنارے (نہایت) کو کہتے ہیں، اور وہ ایسا عرض ہے جس میں صرف طول اور عرض ہوتا ہے، عمق نہیں ہوتا، اس لیے وہ صرف طول وعرض میں تقسیم قبول کرتا ہے۔ جیسے کاغذ ایک جسم ہے اور اس کی وہ نہایت (حد) جس پر حروف چھپے ہوئے ہیں اس کا کنارہ ہے، یہی جسم کاغذ کی سطح ہے اور عرض ہے یعنی قائم بالغیر ہے، اسی کو سطحِ عرضی کہتے ہیں۔ حکَما اسی کے قائل ہیں۔

اور متکلمین کے نزدیک سطح جوہر یعنی قائم بالذات بھی ہوسکتی ہے، اس صورت میں وہ ذووضع ہوگی اور اجزائے غیر منقسمہ سے مرکب ہوگی اور اس کو سطحِ جوہری کہیں گے۔

جسم کی تعریف یہ ہے:

ما يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم.

جسم وہ چیز ہے جس میں ابعادِ ثلاثہ اس طرح فرض کرسکیں کہ ہر بُعد سیدھے زاویہ پر دوسرے بُعد کو قطع کرنے والا ہو، یعنی بُعدِ طولانی کو بُعدِ عرضی نے قطع کیا ہو اور بُعدِ عرضی اور طولانی دونوں کو بُعدِ عمقی نے۔ پھر جسم اگر جوہر یعنی قائم بالذات ہو تو اس کو جسمِ طبیعی کہتے ہیں، اور اگر عرض ہو تو اس کو جسمِ تعلیمی کہتے ہیں۔

جسمِ طبیعی: وہ جوہر ہے جو تینوں جہتوں میں تقسیم کو قبول کرے، یعنی اس میں حقیقتاً اَبعادِ ثلاثہ پائے جائیں۔ ہمیں جو اجسام نظر آتے ہیں وہ سب اجسامِ طبیعیہ ہیں۔ پھر مطلق جسمِ طبیعی فلاسفہ کے نزدیک ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے مرکب ہوتا ہے اور مقید (متعیّن) جسمِ طبیعی جیسے انسان، گھوڑا، بقر، غنم، آگ، پانی، فلک وغیرہ ہیولی، صورتِ جسمیہ اور صورتِ نوعیہ تین جوہری اجزا سے مرکب ہوتا ہے۔ یہ مشّائین کی رائے ہے۔

اور اشراقیین کے نزدیک جسمِ طبیعی ایک جوہرِ بسیط ہے، مرکب نہیں، ان کے نزدیک جسمِ طبیعی صرف صورتِ جسمیہ کا نام ہے اور صورت بذاتِ خود قائم ہے، وہ کسی مادّہ اور ہیولیٰ میں حلول کیے ہوئے نہیں ہے۔

اور متکلمین کے نزدیک جسمِ طبیعی جواہر فردہ یعنی اجزائے لاتجزیٰ **(Atoms)** سے مرکب ہے، حکیم ذی مقراطیس کی رائے بھی یہی ہے، ان کے نزدیک ہیولیٰ باطل ہے۔

جسمِ تعلیمی: وہ عرض ہے جو بذاتِ خود تینوں جہتوں میں تقسیم کو قبول کرے۔ ہمیں جو اجسام نظر آتے ہیں وہ جسمِ طبیعی اور جوہر ہیں، انہیں کے ساتھ اجسامِ تعلیمی قائم ہیں، کیوں کہ وہ عرض ہیں۔ اور جسمِ تعلیمی اَبعادِ ثلاثہ کا مجموعہ ہے، یعنی اگر کوئی شخص طول، عرض اور عمق کا تصور کرے تو جو بات ذہن میں حاصل ہوگی وہی جسمِ تعلیمی ہے، مگر وہ قائم بالذہن نہیں ہے، بلکہ خارج میں جسمِ طبیعی کے ساتھ قائم ہے۔ اور اس جسم کا نام جسمِ تعلیمی اس لیے رکھا گیا ہے کہ علمِ تعلیمی یعنی علمِ ریاضی میں اسی جسم سے بحث کی جاتی ہے۔

ہیولیٰ: (ہا کے زبر کے ساتھ) یونانی زبان کا لفظ ہے، لغوی معنی اصل اور مادّہ کے ہیں اور اصطلاح میں ہیولیٰ اجسامِ طبیعیہ کا وہ جوہری جزو ہے جو اتصال (ملنے) اور انفصال (جدا ہونے) کو قبول کرتا ہے، خود اس کی نہ کوئی خاص شکل ہوتی ہے نہ کوئی معین صورت، البتہ وہ ہر شکل اور صورت کو قبول کرنے کی اپنے اندر صلاحیت رکھتا ہے۔ ہیولیٰ بذاتِ خود نہ متّصل ہے، نہ منفصل، نہ واحد ہے نہ کثیر، البتہ وہ ان صفات میں سے ہر صفت کو قبول

کرنے کی استعداد رکھتا ہے۔ اسی سے اللہ تعالیٰ نے عالمِ ماڈی کے تمام اجزا کو بنایا ہے۔ وہ جسم کے دونوں جوہری اجزا یعنی صورتِ جسمیہ اور صورتِ نوعیہ کا محل ہے۔ ہیولیٰ کو مادّہ بھی کہا جاتا ہے۔

صورتِ جسمیہ: جسمِ طبیعی کا وہ جوہری جزو ہے جو فی نفسہٖ متّصل واحد (جڑا ہوا) ہے اور وہ اَبعادِ ثلاثہ متقاطعہ کو قبول کرتا ہے، یعنی اس میں کراس کرنے والے طول، عرض اور عمق مانے جاسکتے ہیں۔ اجسامِ طبیعیہ پر نظر ڈالنے سے سرسری طور پر ہمیں صورتِ جسمیہ ہی محسوس ہوتی ہے، مگر درحقیقت نظر آنے والی چیز صورتِ شخصیہ ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

صورتِ نوعیہ: جسمِ طبیعی میں ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ کے علاوہ ایک جوہری جزو اور بھی ہے، جس کی وجہ سے اجسامِ طبیعیہ نوع بہ نوع تقسیم ہوتے ہیں۔ یہی جوہری جزو صورتِ نوعیہ ہے، جیسے جسم کے اَنواع حیوانات، نباتات اور جمادات، پھر ہر ایک کی اَنواع، یہ سب تقسیم صورتِ نوعیہ کا کرشمہ ہے۔

مثال سے وضاحت: موجوداتِ خارجیہ مثلاً ہم، آپ، آسمان، زمین، کوئی معین گھوڑا، ان میں چار چیزیں ہوتی ہیں:

۱۔ مادّہ **(Matter)** جو ہمیں محسوس ہوتا ہے۔ یہ وہ جوہری جزو ہے جو اتصال (جوڑ) کو قبول کرتا ہے۔ اور اگر کبھی اس پر انفصال (توڑ) طاری ہو تو اس کو بھی قبول کرتا ہے، یہی جزو ''ہیولیٰ'' کہلاتا ہے جو نظر نہیں آتا، صرف اس کے ہونے کا ہمیں احساس ہوتا ہے۔

۲۔ مطلق جسم کی صورت یعنی مخصوص صورت کا لحاظ کیے بغیر مطلق جسم کی صورت **(The First Sketch of Picture)** یہ جزو صورتِ جسمیہ کہلاتا ہے، سرسری طور پر ہمیں اجسامِ طبیعیہ میں یہی جزو نظر آتا ہے، مگر حقیقت میں یہ بھی غیر مرئی ہے۔ مثلاً تولہ بھر موم لیا اور کبھی اس کو کرہ بنایا، کبھی مثلث، کبھی مربع، تو صورِ نوعیہ تو بدل رہی ہیں، مگر صورتِ مومیہ بعینہٖ باقی ہے، اسی کو صورتِ جسمیہ سمجھنا چاہیے۔

۳۔ مذکورہ موجوداتِ خارجیہ کی نوعی صورتیں یعنی وہ صورتیں جن کی وجہ سے ان موجودات کی نوعیں متعیّن ہوئی ہیں، مثلاً یہ انسان، یہ فرس، یہ آسمان، یہ زمین وغیرہ جن کے ذریعہ وہ دوسری انواع سے ممتاز ہوئی ہیں یہ صورِ نوعیہ ہیں۔ سرسری نظر میں یہ بھی دِکھتی نظر آتی ہیں، مگر حقیقت میں یہ بھی غیر مرئی ہیں۔

۴۔ مذکورہ موجودات کی مخصوص صورتیں، مثلاً زید کی مخصوص صورت یعنی اس کا ناک نقشہ، رنگ روپ، قدوقامت وغیرہ، اسی طرح مخصوص گھوڑے کی مخصوص صورت، یہ صورِ شخصیہ ہیں اور یہی درحقیقت دِکھتی ہیں۔

ہیولی، صورتِ جسمیہ اور صورتِ نوعیہ کے احکام

۱۔ ہر جسمِ طبیعی دو جوہری اجزا سے مرکب ہوتا ہے، جن میں سے ایک دوسرے میں حلول کرتا ہے، محل ہیولیٰ ہے اور حال صورتِ جسمیہ۔

۲۔ ہیولیٰ کبھی بھی صورتِ جسمیہ کے بغیر نہیں ہوسکتا، البتہ عقلی طور پر دونوں کو جدا جدا کرسکتے ہیں۔

۳۔ ہیولیٰ ہر وقت کوئی بھی چیز بننے کے لیے تیار رہتا ہے، جیسی صورتِ نوعیہ اس میں حلول کرے گی ویسی چیز وجود میں آجائے گی۔

۴۔ صورتِ جسمیہ بھی ہیولیٰ کے بغیر نہیں ہوسکتی، کیوں کہ وہ ہیولیٰ میں حلول کرنے والی چیز ہے، اس کی تکمیل کرنے والی ہے، اس سے مستقل کوئی چیز نہیں ہے۔

۵۔ ہیولیٰ پائے جانے میں اور باقی رہنے میں صورتِ جسمیہ کا محتاج ہے اور صورتِ جسمیہ شکل اختیار کرنے میں ہیولیٰ کی محتاج ہے، وہ ہیولیٰ کے بغیر کوئی شکل اختیار نہیں کرسکتی۔

۶۔ اَفلاک کا ہیولی، اَفلاک کی صورتِ جسمیہ، اَفلاک کی صورتِ نوعیہ، اَجسامِ عنصریہ کا

ہیولیٰ اور ان کی صورتِ جسمیہ، یہ تمام فلاسفہ کے نزدیک ذات کے اعتبار سے حادث ہیں یعنی موجد کے محتاج ہیں، مگر زمانہ کے اعتبار سے قدیم ہیں اور متکلمین کے نزدیک سارا جہاں ذات اور زمانہ دونوں اعتباروں سے حادث (نو پید) ہے۔

جزء لا یتجزی: جسمِ طبیعی کا وہ جوہری جزو ہے جس کی طرف اشارۂ حسیہ کیا جاسکتا ہے اور وہ کسی طرح بھی قابلِ تقسیم نہیں ہے، نہ کاٹ کر اس کو تقسیم کیا جاسکتا ہے نہ توڑ کر، نہ وہم کی مدد سے اس کو تقسیم کیا جاسکتا ہے نہ عقل کے ذریعہ۔ جزو لایتجزی کو جوہرِ فرد، نقطۂ جوہریہ اور جزو غیر منقسم بھی کہتے ہیں۔ متکلمین کے نزدیک یہ جزو ثابت ہے اور جسمِ طبیعی اجزائے غیر منقسمہ سے مرکب ہے اور فلاسفہ اس کو باطل کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک جسمِ طبیعی ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے مرکب ہے، البتہ حکیم ذی مقراطیس اجزائے غیر منقسمہ کا قائل ہے۔ جزو لایتجزی کو انگریزی میں ایٹم (Atom) کہتے ہیں یعنی وہ چھوٹا ذرّہ جو کسی بھی طرح تقسیم نہ کیا جاسکتا ہو۔

تقسیم اور قسمت کا بیان

تقسیم کے لغوی معنی ہیں: جزو جزو کرنا، جدا جدا کرنا۔ اور اصطلاحی معنی ہیں: مقسوم میں کثرت پیدا کرنا، یعنی ایک چیز کو کئی چیزیں بنانا۔ پھر قسمت کی دو قسمیں ہیں، قسمتِ خارجی، اور قسمتِ ذہنی۔

۱۔ قسمتِ خارجی: وہ تقسیم ہے جس کے نتیجہ میں خارج میں اجزا وجود میں آئیں۔ پھر قسمت خارجی کی دو قسمیں ہیں: قطعی اور کسری۔

قسمتِ قطعی: دھاردار آلہ سے کاٹ کر کسی چیز کے اجزا بنانا۔

قسمتِ کسری: کسی چیز کو توڑ کر یا پھاڑ کر اس کے اجزا الگ الگ کرنا۔

۲۔ قسمتِ ذہنی: وہ تقسیم ہے جس کے نتیجہ میں خارج میں اجزا کا وجود نہ ہو، صرف ذہن

میں اجزا پائے جائیں۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں: وہمی اور فرضی۔

قسمتِ وہمی: وہ تقسیم ہے جو قوتِ واہمہ کی مدد سے کی جائے، یہ تقسیم جزئی ہوتی ہے، یعنی کسی معین چیز کی تقسیم ہوتی ہے، جیسے گز بھر کی لکڑی جو سامنے موجود ہو اس کو ذہن میں دو آدھے کرلیا جائے، پھر آدھے کے دو آدھے کیے جائیں، اسی طرح ہر آدھے کے دو آدھے کیے جائیں۔

قسمتِ فرضی: یعنی عقلی تقسیم وہ ہے جو عقل کی مدد سے کی جائے۔ یہ تقسیم کلی ہوتی ہے، یعنی کسی بھی غیر معین بلکہ غیر موجود چیز کی تقسیم کی جائے، مثلاً گز بھر لکڑی کا تصور کیجیے، پھر اس کی مذکورہ طریقہ پر تقسیم کیجیے اور کرتے چلے جائیے، تو یہ قسمت فرضی اور عقلی ہے۔

فائدہ: بعض اجسام سخت ہونے کی وجہ سے یا چھوٹے ہونے کی وجہ سے قطع و کسر کو قبول نہیں کرتے، ہاں قسمتِ وہمیہ کو قبول کرتے ہیں جب کہ وہ محسوس ہوں اور وہم ان کے انقسام **إلى هذا الجزء وإلى ذلك الجزء** کا حکم کرے، اور بعض اجسام ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا صغر (چھوٹا پن) اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ حس ان کے ادراک سے عاجز ہوتی ہے اور وہم کی دسترس وہاں تک نہیں پہنچتی کہ **تمییز بین الأجزاء** کر سکے، پس وہاں قسمت فرضیہ چلے گی، یعنی عقل حکم کرے گی کہ **له نصف، ولنصفه نصف، ولنصفِ نصفه نصف، وهكذا إلى غير النهاية**.[1]

غیر متناہی حد تک تقسیم ہونے کا کیا مطلب ہے؟

جب غیر متناہی کا وجود باطل ہے تو غیر متناہی حد تک تقسیم ہونے کا کیا مطلب ہے؟ نیز حُکَما کا جو قول ہے کہ "ہر جسم غیر متناہی حد تک تقسیم قبول کر سکتا ہے" اس کا مطلب بھی واضح کریں۔

---

[1] احسن الکلام: ص ۳۸

جواب

ان دونوں باتوں کا مطلب یہ ہے کہ تقسیم کا عمل کسی حد پر نہ رُکے، جیسے اَعداد غیر متناہی ہیں، یعنی ہر آخری عدد پر ایک کا اضافہ کیا جائے تو اگلا عدد وجود میں آجائے گا، مگر جس قدر اَعداد عدم سے وجود میں آئیں گے وہ متناہی ہوں گے، بالفعل غیر متناہی اَعداد موجود نہیں ہوسکتے، اسی طرح جسم کی تقسیم بھی کسی حد پر رک نہیں سکتی، مگر جو اجزا وجود پذیر ہوں گے وہ متناہی ہوں گے، کیوں کہ غیر متناہی کا وجود باطل ہے۔

علاوہ ازیں یہ قاعدہ فلاسفہ کا ہے کہ ہر جسم غیر متناہی حد تک تقسیم قبول کرتا ہے، متکلمین کے اُصول پر یہ قاعدہ ہی باطل ہے۔ ان کے نزدیک جسم طبیعی کی تقسیم اجزائے غیر منقسمہ پر رک جاتی ہے۔

عالم کے بارے میں حکمائے مشّائیہ کا نظریہ

یہ سوال ہر سمجھ دار کے ذہن میں انگڑائی لیتا ہے کہ اس عالم عناصر میں یہ انقلابات: رات دن، گرمی سردی، ماہ وسال، حیوانات، نباتات، فنا و بقا اور آمد و رفت کون پیدا کرتا ہے اور کس طرح پیدا کرتا ہے؟ حکمائے مشّائیہ نے اس سوال کو حل کرنے کے لیے پہلے چند مفروضے وضع کیے ہیں جو درج ذیل ہیں:

ا۔ یہ زمین جس پر ہم رہتے ہیں تقریباً گول ہے۔ اس کے تین چوتھائی پر پانی محیط ہے اور ایک چوتھائی سے کچھ زیادہ حصّہ خشک ہے جو تمام برّی حیوانات کا مسکن ہے۔ یہ خشکی اور تری دونوں مل کر ایک کرہ بنتا ہے جس پر کرۂ ہوا محیط ہے اور کرۂ ہوا پر کرۂ نار اور اس پر فلکِ قمر اور اس پر فلکِ عطارد اور اس پر فلکِ زہرہ اور اس پر فلکِ شمس اور اس پر فلکِ مریخ اور اس پر فلکِ مشتری اور اس پر فلکِ زحل اور اس پر فلکِ ثوابت اور اس پر فلکُ الافلاک محیط ہے۔ یہ چار عناصر اور نو افلاک پیاز کے چھلکوں کی طرح تہ بہ تہ مل کر یہ عالم جسمانی

تیار ہوا ہے۔

۲۔ یہ اجسامِ ارضی (آگ، پانی، ہوا، مٹی) اور اجسامِ فلکی جو بظاہر طول، عرض اور عمق میں پھیلے ہوئے جواہرات اور وصل وفصل اور جوڑ توڑ کی قابلیت رکھنے والے نظر آتے ہیں، یہی اجسامِ طبیعیہ ہیں، جو دو اجزائے جوہریہ (ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ) سے مرکب ہیں۔ ان تمام اجسام میں جو مطلق طول وعرض وعمق محسوس ہوتا ہے وہ صورتِ جسمیہ کا اثر ہے اور جو جوڑ توڑ کی قابلیت محسوس ہوتی ہے یہ ہیولیٰ کی خاصیّت ہے اور ان دونوں اجزا سے جسمِ طبیعی تیار ہوتا ہے، پھر جسمِ طبیعی کے ساتھ مخصوص صورتِ نوعیہ (مائیہ، ہوائیہ، ناریہ، ارضیہ اور فلکیہ) ملتی ہے تو جسمِ مطلق کی انواع وجود میں آتی ہیں اور اس طرح یہ اجسامِ مخصوصہ تین اجزائے جوہریہ ہیولی، صورتِ جسمیہ اور صورتِ نوعیہ سے مرکب ہیں۔

۳۔ حکمائے مشّائیہ ماورائے محسوسات کئی اَشیا تسلیم کرتے ہیں، جیسے واجب الوجود، عقولِ عشرہ، نفوس فلکی وانسانی وحیوانی اور وہ تمام موجودات کا موجد اصلی واجب الوجود کو مانتے ہیں، مگر وہ وجودِ زمانہ کے لیے حرکتِ فلکی کو علّت مانتے ہیں اور حرکتِ فلکی سے پہلے کئی موجودات کو تسلیم کرتے ہیں جن کو حادث بالذات اور قدیم بالزمان کہتے ہیں۔

۴۔ حکمائے مشّائیہ نے جب انقلابات وحوادثات میں اختلافِ فصول کو مؤثر پایا اور اختلافِ فصول میں حرکات آفتاب وافلاک کو مؤثر پایا تو ان کے ذہن میں یہ سوال ابھرا کہ خود حرکاتِ آفتاب وافلاک میں یہ اختلاف کہاں سے آتا ہے؟ اس خیال نے ان کو حرکاتِ افلاک کی تحقیق کی طرف مائل کیا، انہوں نے رصدگاہیں قائم کیں، وہاں بیٹھ کر ماہرین فلکیات نے چاند، سورج اور دیگر تاروں اور افلاک کی حرکات پر غور کیا تو ان کو درج ذیل معلومات حاصل ہوئیں:

اس عالمِ عناصر کے اوپر سات ایسے اَفلاک ہیں، جن میں صرف ایک ایک تارہ ہے اور ان کے اوپر آٹھواں فلکِ ثوابت ہے، جس میں یہ سارے تارے جو ہم کو نظر آتے ہیں جڑے

ہوئے ہیں اور سب سے اوپر نواں آسمان فلکُ الافلاک ہے، جس میں کوئی تارہ نہیں ہے۔ اَفلاکِ سبعہ سیارہ مغرب سے مشرق کی طرف دھیمی چال سے حرکت کرتے ہیں اور فلکُ الافلاک سب سے تیز چال سے مشرق سے مغرب کی طرف حرکت کرتا ہے اور بوجہ اتصال ماتحت اَفلاک کو بھی حرکت دیتا ہے۔ یہی حرکاتِ افلاک نظام عالم اور اس کے سارے انقلابات وتغیّرات کا اصلی باعث ہیں۔

۵۔ اب یہ سوال اٹھتا ہے کہ خود افلاک کا موجد کون ہے؟ اور ان کی مختلف حرکات کا باعث کیا ہے؟ مشّائیہ بھی عالم ہستی کا موجدِ اصلی واجب الوجود (اللہ تعالیٰ) کو مانتے ہیں، مگر ان کا ایک خودساختہ قانون یہ ہے کہ[۱] ''واحد حقیقی سے واحد ہی صادر ہوسکتا ہے'' یعنی جو چیز ہر جہت سے ایک ہو وہ ایک سے زائد اَشیا کو موجود نہیں کرسکتی۔ ہاں! کسی چیز میں مختلف جہات موجود ہوں تو وہ مختلف اعتبارات سے مختلف چیزیں موجود کرسکتی ہے۔ واجب تعالیٰ میں چوں کہ وحدانیت ہے، وہ بے ہمہ ہیں، تعدّد اور تکثّر ان کے پاس بھی نہیں پھٹک سکتا، اس لیے وہ ایک ہی چیز کو موجود کرسکتے ہیں۔ اگر ان سے متعدد چیزیں صادر ہوں گی تو ان میں تعددِ جہات پیدا ہوجائے گا جو وحدانیت کے سراسر خلاف ہے۔ یہی شبہ معتزلہ کو پیش آیا ہے اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے صفات ماننے ہی سے انکار کردیا ہے اور صاف انکار کرنے کی بجائے یہ تعبیر اختیار کی ہے کہ صفاتِ باری تعالیٰ ذاتِ باری کا عین ہیں، یعنی ذات اور صفات ایک ہی چیز ہیں۔ ذات سے زائد وہ کچھ نہیں ہیں، کیوں کہ صفات کو ذات سے زائد مانا جائے گا تو ان کو قدیم بھی ماننا ہوگا، پس تعدّدِ الٰہ لازم آئے گا اور توحید ہاتھ سے جائے گی۔

حالاں کہ تعدد اس وقت لازم آتا ہے جب صفات ذات سے بالکل مغائر اور علیحدہ چیزیں ہوں، جب کہ صفات کی یہ شان نہیں ہے، صفات جہاں بھی ہوں گی من وجہٍ غیر ہوں گی اور من وجہٍ عین ہوں گی۔ مفہوم کے اعتبار سے الگ ہوں گی اور مصداق کے

---

[۱] اس پر بحث عقول کے بیان کے خاتمہ میں آئے گی۔

اعتبار سے متّحد ہوں گی، پھر تعدّدِ الٰہ کیوں کر لازم آئے گا؟

الغرض صفات کی وجہ سے ذات میں جو اعتباری تعدد پیدا ہوتا ہے فلاسفہ نے اس کو بھی وجوبِ وجود کے منافی سمجھا ہے اور مذکورہ قاعدہ گھڑ ڈالا ہے جس کی وجہ سے ثریا تک ان کی عمارت ٹیڑھی ہی چلی گئی ہے، وہ کہتے ہیں کہ

چوں کہ واجب الوجود ہر حیثیت سے واحد ہے، اس لیے وہ بھی عالمِ ہستی کے یہ بے شمار موجودات بلاواسطہ تنہا موجود نہیں کرسکتا۔ اسلیے اس نے ایجادِ عالم کیلئے وسائط پیدا کیے جن کو عقول کہتے ہیں، جو جواہر مجردہ، غیر مرئی، پاکیزہ اور بے نظیر قوت و تدبر کی مالک ہیں۔

اور واجب تعالیٰ نے ایجادِ عالم کا سلسلہ اس طرح قائم فرمایا ہے کہ سب سے پہلے واجب تعالیٰ نے عقل اول کو پیدا کیا، عقلِ اول میں تین جہتیں تھیں: ایک اس کے فی نفسہٖ موجود ہونے کی، دوسری وجوب بالغیر یعنی علّتِ تامہ سے موجود ہونے کی، تیسری امکان ذاتی کی یعنی واجب کی طرف احتیاج کی۔ عقل اول نے پہلی جہت سے عقل ثانی کو، دوسری جہت سے فلکُ الافلاک کے نفس کو اور تیسری جہت سے فلکُ الافلاک کے جسم کو پیدا کیا۔ پھر عقل دوم میں بھی یہی تین جہتیں تھیں، چنانچہ اس نے عقل ثالث کو، فلکِ ثوابت کے نفس کو اور اس کے جِرم کو پیدا کیا۔ اسی طرح ہر عقل اپنی تین جہتوں سے تین تین چیزیں پیدا کرتی چلی گئی۔ یہاں تک کہ عقلِ نہم نے عقلِ عاشر، نفسِ فلکِ قمر اور خود فلکِ قمر کو پیدا کردیا، پھر عقل عاشر نے جس کو بوجہ کثرتِ اَفعال عقلِ فعال بھی کہتے ہیں چاروں عناصر اور ان کے اجزا (ہیولی، صورتِ جسمیہ اور صورتِ نوعیہ) کو پیدا کیا۔ فلاسفہ عقلِ عاشر کو مبدأ اور مبدأ فیاض بھی کہتے ہیں۔

۶۔ اب مشّائیہ کے نزدیک واجب الوجود کے علاوہ عالم وجود میں ۱۰ عقول، ۹ افلاک، ۴ عناصر، کل ۲۳ موجودات۔ اور تمام اجسامِ عنصری اور فلکی کی ایک صورتِ جسمیہ اور چاروں عناصر کا ایک ہیولیٰ اور ۹ افلاک کے لیے ۹ ہیولے اور ہر فلک کے لیے ایک نفسِ فلکی، کل نو نفوس فلکی۔ اور چاروں عناصر کی چار اور نو افلاک کی نو، کل ۱۳ صورِ نوعیہ، مجموعہ

۳۳ اجزائے موجودات۔ اور موجودات اور اجزائے موجودات ملا کر کل ۵۶ چیزیں قدیم بالزمان عالمِ وجود میں آگئیں۔

۷۔ اب یہ سوال حل کرنے کا وقت آیا کہ عالم عناصر میں یہ انقلابات اور حوادث کون پیدا کرتا ہے؟ مشائیہ یہ سوال اس طرح حل کرتے ہیں کہ حرکات فلکی بمنزلہ پدر اور ہیولائے عنصری بمنزلۂ مادر ہے اور انسان کی طرح افلاک بھی سمجھ دار نفوس رکھتے ہیں اور ان میں حرکت کا شوق و ارادہ ہے، چنانچہ جب نفوسِ فلکی نے تحریکات افلاک کی خواہش کی تو نظام فلکی گردش میں آیا اور گردش فلکی سے عالم عناصر میں رات دن، ماہ و سال اور موسموں کا اختلاف ظاہر ہوا اور اس سے عنصری ہیولیٰ میں انقلاب کی صلاحیت پیدا ہوئی۔ چنانچہ جب کسی نئی صورت کے لیے عنصری ہیولیٰ کی قابلیت کمال کو پہنچتی ہے تو عقلِ فعال ہیولیٰ پر وہی صورتِ نوعیہ اتار دیتی ہے جس کی اس میں قابلیت پیدا ہوگئی ہے۔

مثلاً مئی کے مہینہ میں آفتاب کے سر سے نزدیک آنے کی وجہ سے عنصری ہیولیٰ میں گرمی کی قابلیت پیدا ہوئی، جس سے زمین اور ہوا میں گرمی پیدا ہوئی اور گرمی کے اثر سے پانی بھاپ بن کر ہوا میں اس کے ذرّے اڑنے لگے، اور جون کے مہینے میں یہ اجزا کافی مقدار میں جمع ہوکر ہوا کے سرد طبقے میں پہنچے، جن پر وہاں کی سردی نے اتنا اثر کیا کہ ان میں پانی ہونے کی قابلیت پیدا ہوئی، تو عقل فعال نے ان پر پانی کی صورتِ نوعیہ فیضان کردی، جس سے وہ ہوائی ذرّے پانی بن کر زمین پر بارش کی شکل میں برسنے لگے۔

اب زمین کی تری سے اس میں سبزیات اُگانے کی قابلیت پیدا ہوئی تو عقلِ فعال نے سبزیوں کے تخم سے ان پر سبزیات کی صورتِ نوعیہ فیضان کردی۔ بس اس طرح یہ نظامِ ہستی قائم ہوا اور اسی طرح قائم رہے گا اور یہ انقلاباتِ آمد و رفت پیدا ہوئے اور ہوتے رہیں گے۔

۸۔ عالمِ ہستی کے بارے میں حکمائے مشائیہ کے مذکورہ بالا نظریات پر غور کیجیے، آپ کو ہر

نظریہ اسلامی تعلیمات کے خلاف نظر آئے گا۔ مثلاً:

(الف) مشّائیہ ۵۶ قُدَما کے قائل ہیں، لیکن متکلمین ایک خدا کے سوا کسی کو قدیم نہیں مانتے۔

(ب) مشّائیہ واحد حقیقی کو ایک سے زائد چیزوں کا خالق نہیں مانتے، لیکن متکلمین اللہ تعالیٰ ہی کو جو واحد حقیقی ہیں ساری چیزوں کا خالق وموجد مانتے ہیں۔

(ج) مشّائیہ عقلِ اول کے سوا باقی ساری کائنات کو اللہ تعالیٰ سے مستغنی اور آپس میں ایک دوسرے کی ایجاد کا سبب مانتے ہیں، لیکن متکلمین موجودات کے ایک ذرّہ میں بھی خدا کے سوا کسی کے تصرف کو تسلیم نہیں کرتے، وہ کائنات کے ہر ذرے کو اسی کا محتاج مانتے ہیں۔

(د) مشّائیہ فلکی ہیولیٰ کو خرق والتیام (پھٹنے اور جڑنے) کے قابل نہیں مانتے، لیکن متکلمین روزمرہ اس میں فرشتوں کی آمد ورفت مانتے ہیں، بلکہ خاتم النّبیین ﷺ کے لیے افلاک میں آمد ورفت کے قائل ہیں اور قیامت کے دن سارے نظام فلکی کے ریزہ ریزہ ہوجانے کے بھی قائل ہیں۔

(ہ) مشّائیہ کے نزدیک واجبُ الوجود عقل اول کو پیدا کر کے معطل ہوگیا ہے، لیکن متکلمین کا عقیدہ یہ ہے کہ ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1] (وہ ہر وقت کسی نہ کسی کام میں ہیں) اور ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[2] (بڑی رحمت والی ذات عرش پر قائم ہے) یعنی کائنات کا سارا نظام اپنے ہاتھ میں لے رکھا ہے۔

۹۔ خلاصہ یہ ہے کہ حکمائے مشّائیہ نے حرکاتِ فلکی کو بمنزلۂ پدر اور ہیولیٰ عنصری کو بمنزلۂ مادر مان کر مسئلہ حل کرلیا۔ ان کے نزدیک دونوں کا ملاپ ہی تخلیقِ کائنات کے لیے کافی

۱؎ رحمٰن: ۲۹ ۲؎ اعراف: ۵۴

ہو جاتا ہے۔ اب اللہ تعالیٰ کی کوئی حاجت باقی نہیں رہتی، مگر متکلمین یہ فلسفہ ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں، کیوں کہ اس میں تعلیماتِ اسلامی بیخ و بُن سے اُکھڑ جاتی ہیں۔ اس لیے مشّائیہ جس ضرورت کے لیے ہیولیٰ کو تسلیم کرتے تھے متکلمین اس کی جگہ اجزائے لاتجزی کو مانتے ہیں، بطلانِ ہیولیٰ پر دلائل قائم کرتے ہیں۔ مشّائیہ نے جب یہ صورتِ حال دیکھی کہ متکلمین انکے ہیولیٰ کی جگہ اجزائے غیر منقسمہ سے کام لے کر ہیولیٰ کو باطل کرتے ہیں تو وہ اجزائے لاتجزی کے بطلان پر دلائل قائم کرنے لگے اور اثباتِ ہیولیٰ پر زور دینے لگے، اس طرح جانبین سے یہ مسئلہ ایک لامتناہی بحث کا سبب بن گیا۔[1]

جزو لاتجزی کے بطلان کی پہلی دلیل

ہم تین جزو اس طرح فرض کرتے ہیں کہ ایک جزو دو کے بیچ میں ہو، اب ہم پوچھتے ہیں کہ درمیانی جزو طرفین کے ملنے سے مانع ہے یا نہیں؟ اگر مانع ہے تو درمیانی جزو بھی تقسیم ہو گیا اور طرفین بھی۔ اور وہ اس طرح کہ وسط کے دو طرف ہوں گے ایک طرف ایک جزو سے ملا ہوا ہو گا اور دوسرا طرف دوسرے جزو سے، پس اس درمیانی جزو کے دو حصّے ہو گئے یعنی تقسیم ہو گیا۔ اسی طرح وہ دونوں جزو جو وسط کے طرفین میں واقع ہیں منقسم ہو گئے، کیوں کہ ان کی بھی دو جہتیں ہوں گی: ایک جہت وسط سے ملی ہوئی، اور ایک فارغ۔ اور ان میں دو جہتیں نکلنا ہی ان کا تقسیم ہونا ہے۔

اور اگر درمیانی جزو طرفین کے ملنے سے مانع نہیں ہے تو بیچ والا جزو یا تو کسی ایک میں گھس جائے گا یا دونوں میں گھس جائے گا اور یہ دونوں امر محال ہیں کیوں کہ یہ اجزا جواہر ہیں اور جواہر میں تداخل باطل ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے، نیز تداخل کی صورت میں درمیانی جزو درمیانی نہیں رہے گا اور طرفین طرفین نہیں رہیں گے اور یہ خلافِ مفروض ہے، کیوں کہ ہم نے ان کو طرفین اور وسط مان رکھا ہے، لہٰذا صورتِ اول ہی ماننی ہوگی

[1] مستفاد از معین الحکمت

اور اس صورت میں اجزا کا منقسم ہونا ثابت ہو چکا فَبَطَلَ الجزءُ!

بطلان جزو کی دوسری دلیل

ہم تین جزو اس طرح فرض کرتے ہیں کہ دو جزو باہم ملے ہوئے ہوں اور تیسرا ان کے سنگھم پر رکھا ہوا ہو، اب ہم پوچھتے ہیں کہ اوپر والا جزو نیچے والے دونوں جزوں پر ہے یا ایک پر؟ اگر ایک پر ہے تو یہ خلافِ مفروض ہے، کیونکہ ہم نے اسکو دونوں کے سنگھم پر رکھا ہے اور اگر دونوں پر ہے تو وہ تقسیم ہو گیا خواہ دونوں پر پورا پورا ہو، یا ایک پر پورا اور ایک پر کچھ ہو، یا دونوں پر کچھ کچھ ہو، کیوں کہ اس کا ایک حصّہ علی ہذا الجزء ہوگا اور دوسرا حصّہ علی ذلک الجزء اور یہی عقلی تقسیم ہے، پس معلوم ہوا کہ کوئی جزو غیر منقسم نہیں ہو سکتا۔

دونوں دلیلوں کا جواب

حضرت اقدس مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس اللہ سرہٗ نے مذکورہ دونوں دلیلوں کو ''تقریرِ دلپذیر'' میں ردّ فرما دیا ہے کہ ہم پہلی دلیل میں یہ شق اختیار کرتے ہیں کہ درمیانی جزو طرفین کی ملاقات کے لیے مانع ہے اور دوسری دلیل میں بھی یہ شق اختیار کرتے ہیں کہ اوپر والا جزو نیچے والے دونوں جزوں سے ملاقات کرتا ہے، مگر اس سے انقسام لازم نہیں آتا، کیوں کہ ''ملاقات'' ایک نسبت ہے اور ایک چیز کے ساتھ دو نسبتیں کیا ہزاروں نسبتیں لاحق ہو سکتی ہیں۔ دیکھیے ہم اور آپ پورے پورے زمین سے اوپر اور آسمان سے نیچے ہیں اور کسی کے داہنے اور کسی کے بائیں، کسی کے آگے، کسی کے پیچھے ہیں۔ پھر ان نسبتوں میں غور کیا جائے تو یہ بات عیاں ہے کہ یہ نسبتیں موجب انقسام نہیں۔ کون نہیں جانتا کہ ہم پورے ہی پورے اوپر ہیں اور پورے ہی پورے نیچے ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ ہمارا آدھا بدن تو زمین سے اوپر ہے اور آدھا بدن آسمان سے نیچے ہے۔ ایسی بات سوائے احمق کے اور کون کہہ سکتا ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ نسبتوں کا تعدد اور کثرت

موجبِ انقسام نہیں تو پھر ''ملاقات'' ہی نے کیا تقصیر کی ہے کہ اضافت ہو کر تقاضا انقسام کا کرے؟

دوسرا جواب: اور یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ ایک جزو پورا کا پورا اس طرف سے بھی ملا ہوا ہو اور پورا کا پورا اس طرف سے بھی ملا ہوا ہو اور مراتبِ اَعداد کی طرح مانع ملاقاتِ طرفین ہو اور خود غیر منقسم ہو، کیوں کہ عدد کا ہر مرتبہ مراتبِ سابقہ و لاحقہ کو ملنے بھی نہیں دیتا اور پھر خود منقسم بھی نہیں ہوتا۔ مثلاً پانچ کا عدد چار اور چھ کو ملنے نہیں دیتا اور خود پانچ غیر منقسم ہے، کیوں کہ اگر پانچ منقسم ہوگا تو کم از کم دو ٹکڑے اس کے ضرور ہوں گے اور جس طرح پانی کے خواہ کتنے ہی ٹکڑے کیجیے وہ پانی ہی کہلاتا ہے، پانچ کے دونوں ٹکڑوں کو پانچ پانچ کہیں گے، پس سلسلۂ اَعداد میں دو پانچ کا ہونا لازم آئے گا جو بداہۃً باطل ہے۔

الحاصل فلاسفہ کی اِبطال جزو کی دونوں دلیلیں بس مغالطہ ہی ہیں، لہٰذا ضرور اس بات کا قائل ہونا پڑے گا کہ اجسامِ طبعیہ اجزائے غیر منقسمہ سے مرکب ہیں اور وہ اجزا تعداد میں متناہی ہیں اور بقدر تعدادِ اجزا اجسام کا انقسام متصور ہے۔[1]

اِثباتِ ہیولیٰ کی دلیل

(برہانِ فصل و وصل)

حکمائے مشّائیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر جسم طبعی دو جوہری اجزا سے مرکب ہوتا ہے، اس طرح کہ ایک جزو دوسرے جزو میں حال ہو کر پایا جاتا ہے، اور صورتِ حلول یہ ہوتی ہے کہ جس طرح صفت موصوف کے ساتھ قائم ہوتی ہے، جزو حال بھی محل میں نعت ہو کر قائم ہوتا ہے۔ جزو محل کو ہیولیٰ اور جزو حال کو صورتِ جسمیہ کہتے ہیں۔ اب چار باتیں ذہن نشین کرلیں۔

---

[1] تقریرِ دلپذیر: ص ۱۸۷، تلخیص و توضیح کے ساتھ۔

۱۔ جسمِ طبیعی فی نفسہٖ متّصل واحد ہے، یعنی جس طرح وہ متّصل نظر آتا ہے نفسُ الامر میں بھی وہ متّصل ہے۔

۲۔ متّصل پر انفصال اور منفصل پر اتصال طاری ہوسکتا ہے، مثلاً ایک کٹورے کا پانی دو حصوں میں بانٹا جاسکتا ہے اور دو کٹوروں کا پانی ملا کر ایک کیا جاسکتا ہے۔

۳۔ متّصل پر جب انفصال طاری ہوگا تو پہلی والی ایک چیز ختم ہوجائے گی اور دو نئی چیزیں وجود میں آئیں گی، اور جب منفصل پر اتصال طاری ہوگا تو اس کا برعکس ہوگا، یعنی پہلی والی دو چیزیں ختم ہوکر ایک نئی چیز وجود میں آئے گی۔

۴۔ قابل اور اس کے لوازم کا وجود مقبول کے ساتھ ضروری ہے اور یہ بالکل بدیہی بات ہے، مثلاً کپڑا وصفِ سواد قبول کرے تو مقبول (سواد) کے ساتھ قابل (ثوب) کا وجود ضروری ہے۔ سواد موجود ہو اور کپڑا موجود نہ ہو ایسا نہیں ہوسکتا۔

اب برہان فصل و وصل کی تقریر سنیے: وہ اجسام جو قابلِ انفکاک ہیں، مثلاً آگ، پانی، جس طرح وہ ہمیں متّصل واحد نظر آرہے ہیں ضروری ہے کہ وہ نفسُ الامر میں بھی متّصل ہوں، ورنہ چار صورتوں میں سے کوئی ایک صورت ہوگی، یا تو وہ اجسام اجزائے غیر منقسمہ سے یا خط جوہری سے یا سطح جوہری سے، یا اجسام سے مرکب ہوں گے، اول تینوں صورتیں اس لیے باطل ہیں کہ اجزائے لاتجزی، خطِ جوہری اور سطحِ جوہری باطل ہیں اور چوتھی صورت میں گفتگو ان اجزا کے بارے میں شروع کی جائے گی جو کہ اجسام ہیں کہ وہ متّصل واحد ہیں یا نہیں؟ اگر وہ متّصل واحد نہیں ہیں تو وہی مذکورہ چار احتمال نکلیں گے، جن میں سے تین باطل ہوجائیں گے اور چوتھی صورت میں گفتگو کا سلسلہ آگے بڑھے گا اور تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے، اس لیے لامحالہ ماننا ہوگا کہ پانی اور آگ فی نفسہٖ متّصل واحد ہیں۔

اب جب کبھی اس متّصلِ واحد پر انفصال طاری ہوگا یعنی اس پانی کو دو چار حصوں میں بانٹا

جائے گا تو سوال پیدا ہوگا کہ یہ انفصال کس نے قبول کیا؟ یعنی تقسیم کون ہوا؟ تین ہی احتمال ہیں:

١۔ مقدار یعنی جسمِ تعلیمی نے انفصال قبول کیا، یعنی وہ بٹ گئی۔

٢۔ صورتِ جسمیہ نے انفصال قبول کیا جس کے لیے مقدار لازم ہے۔

٣۔ کسی تیسری چیز نے انفصال قبول کیا۔

پہلے دونوں احتمال باطل ہیں، کیوں کہ ان دونوں صورتوں میں حالتِ واحدہ میں اتصال و انفصال کا جمع ہونا لازم آئے گا، کیوں کہ مقدار اور صورت کے لیے اتصال لازم ہے، وہ ان سے جدا نہیں ہوسکتا، اب اگر انہی نے انفصال بھی قبول کیا ہے تو اجتماعِ ضدین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے، نیز مقدمۂ چہارم کی رو سے بوقت انفصال، اتصال کا وجود ضروری ہوگا، کیوں کہ اتصال مقدار اور صورت کے لیے لازم ہے اور یہی دونوں انفصال کو قبول کرنے والے ہیں اور قابل اور اس کے لوازم کا مقبول کے ساتھ وجود ضروری ہے، غرض اجتماعِ ضدین لازم آنا ایک قطعی بات ہے۔

اور جب پہلے دونوں احتمال باطل ہوگئے تو تیسرا احتمال متعیّن ہوگیا کہ انفصال کو قبول کرنے والی چیز مقدار اور صورت کے علاوہ کوئی اور چیز ہے اور وہی ہیولیٰ ہے، جو فی نفسہٖ نہ متّصل ہے نہ منفصل، بلکہ وہ اتصال و انفصال میں صورتِ جسمیہ کے تابع ہے۔

اور جب قابلِ تقسیم اجسامِ طبعیہ میں ہیولیٰ ثابت ہوگیا تو تمام اجسام میں خواہ وہ قابلِ انفکاک ہوں یا نہ ہوں جیسے افلاک، سب میں ہیولیٰ ثابت ہوگیا، کیوں کہ تمام اجسامِ طبعیہ میں صورتِ جسمیہ کا ہونا ایک بدیہی امر ہے اور وہ ہیولیٰ کے بغیر نہیں ہوسکتی، کیونکہ دونوں میں حلول کا تعلّق ہے جسکے لیے احتیاج ضروری ہے، حال کبھی بھی محل سے مستغنی نہیں ہوسکتا، اسلیے جہاں جہاں صورتِ جسمیہ ہوگی سب جگہ ہیولیٰ ہوگا اور صورتِ جسمیہ تمام اجسامِ عنصریہ اور اَجرامِ فلکیہ میں متحقق ہے، لہٰذا سب جگہ ہیولیٰ کا ہونا ثابت ہوگیا۔

برہان کی بنیاد ہی غلط ہے

برہانِ فصل و وصل کا یہ مقدمہ کہ ”قابلِ انفکاک اجسام جس طرح متّصلِ واحد نظر آرہے ہیں، نفسُ الامر میں بھی وہ متّصل ہیں“ متکلمین اس مقدمہ کو تسلیم نہیں کرتے، ان کی رائے میں اجسامِ طبیعیہ بظاہر متّصل نظر آرہے ہیں، مگر حقیقت میں وہ متّصلِ واحد نہیں ہیں، بلکہ اجزائے غیر منقسمہ متناہیہ سے مرکب ہیں اور اتصال و انفصال کو یہی اجزائے لاتجزی قبول کرتے ہیں، جیسے گوندھا ہوا آٹا، اجزائے منفصلہ سے مرکب ہے، اگر اس آٹے کو بانٹ دیا جائے تو انفصال کو بھی آٹے کے اجزا ہی قبول کریں گے۔ اس کے لیے کسی ہیولیٰ کو ماننے کی ضرورت نہیں۔ غرض جب برہان کی بنیاد ہی قابلِ تسلیم نہیں تو باقی باتیں اور نتیجہ کیوں کر قابلِ تسلیم ہوگا؟

صورتِ جسمیہ اور ہیولیٰ میں تلازم کا بیان

اب صورتِ جسمیہ اور ہیولیٰ میں تلازم کو سمجھ لینا چاہیے۔ تلازم بابِ تفاعل کا مصدر ہے، اس کے لیے دونوں جانب سے لزوم ضروری ہے، یعنی صورتِ جسمیہ ہیولیٰ کے بغیر نہیں ہوسکتی اور ہیولیٰ صورت کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ دونوں دعووں کی دلیلیں درج ذیل ہیں:

۱۔ صورتِ جسمیہ ہیولیٰ کے بغیر اس لیے نہیں ہوسکتی کہ وہ ہیولیٰ میں حال ہے اور حال جوہری محل سے مستغنی نہیں ہوسکتا، کیوں کہ حلول کے لیے احتیاج ضروری ہے، اور اگر صورتِ جسمیہ ہیولیٰ میں حلول کیے بغیر بذاتِ خود موجود ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا تو متناہی ہوگی یا غیر متناہی، غیر متناہی تو اس لیے نہیں ہوسکتی کہ تمام اَجسام اور تمام ابعاد متناہی ہیں۔ فلاسفہ نے بُعدِ غیر متناہی کو بہت سے دلائل سے باطل کر دیا ہے (ابھی آگے آپ برہانِ تطبیق اور برہانِ سلمی پڑھیں گے جن سے لامتناہی کو باطل کیا جائے گا)۔

اور متناہی اس لیے نہیں ہوسکتی کہ اس صورت میں صورتِ جسمیہ متشکل (شکل والی) ہوجائے گی، کیوں کہ اس کو ایک یا چند خطوط گھیریں گے اور صورتِ جسمیہ کا متشکل ہونا باطل ہے، کیوں کہ اس کو شکل یا تو اس کی ذات کی وجہ سے حاصل ہوگی یا کسی سببِ لازم کی وجہ سے یا کسی سببِ عارض کی وجہ سے اور تینوں صورتیں باطل ہیں، اس لیے صورتِ جسمیہ کا متشکل ہونا بھی باطل ہے۔

پہلی دو صورتیں تو اس لیے باطل ہیں کہ ان میں تمام اجسامِ طبیعیہ کی ایک ہی شکل ہو کر رہ جائے گی اور تیسری صورت اس لیے باطل ہے کہ اس صورت میں شکل کا صورتِ جسمیہ سے جدا ہونا درست ہوگا، کیوں کہ وہ ایک عارضی چیز ہے اور جب ایک شکل زائل ہو کر صورتِ جسمیہ دوسری شکل اختیار کرے گی تو انفصال پایا جائے گا اور جو بھی چیز انفصال کو قبول کرے وہ ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے مرکب ہوتی ہے، اس لیے خلافِ مفروض لازم آئے گا کہ صورت کو ہیولیٰ سے مجرد مانا تھا اور وہ ہیولیٰ کے ساتھ ہوگئی۔ اور یہ خلافِ مفروض صورت کو ہیولیٰ سے عاری ماننے کی وجہ سے لازم آیا ہے، پس ثابت ہوا کہ صورت ہیولیٰ سے عاری (خالی) نہیں ہوسکتی۔

۲ اور ہیولیٰ بھی صورتِ جسمیہ کے بغیر موجود نہیں ہوسکتا، کیوں کہ اگر ہیولیٰ صورتِ جسمیہ کے بغیر پایا جائے گا تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا، یا تو اشارۂ حسیہ کے قابل ہوگا یا نہیں ہوگا، اور دونوں صورتیں باطل ہیں، پس اس کا بغیر صورت کے پایا جانا بھی باطل ہے۔

اشارۂ حسیہ کے قابل ہونا تو اس لیے باطل ہے کہ اس صورت میں ہیولیٰ یا تو قابلِ تقسیم ہوگا یا نہیں ہوگا، ثانی شق باطل ہے، کیوں کہ جو بھی چیز اشارۂ حسیہ کے قابل ہوتی ہے وہ ضرور قابلِ تقسیم ہوتی ہے اور اول صورت بھی باطل ہے، کیوں کہ اس صورت میں یا تو جہتِ واحدہ میں قابلِ تقسیم ہوگا یا جہتین میں یا تینوں جہات میں۔ پہلی صورت میں ہیولیٰ خط جوہری، دوسری صورت میں سطحِ جوہری اور تیسری صورت میں جسم ہوگا۔ خطِ جوہری

اور سطحِ جوہری کے تو فلاسفہ قائل ہی نہیں ہیں۔ وہ دونوں اسی دلیل سے باطل ہیں جس سے جزو لایتجزی باطل کیا جاتا ہے اور ہیولیٰ جسم بھی نہیں ہوسکتا، ورنہ وہ ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے مرکب ہوگا، حالاں کہ ہم نے اس کو صورت سے مجرد مانا تھا۔

اور ہیولیٰ کا اشارۂ حسیہ کے قابل نہ ہونا اس لیے باطل ہے کہ جب اس کے ساتھ صورت ملے گی تو ہیولیٰ تمام اَحیاز (أَمْكِنَة) میں ہوگا یا بعض میں یا کسی میں بھی نہیں ہوگا؟ پہلی اور تیسری صورتیں بداہۃً باطل ہیں اور دوسری صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی، کیوں کہ جب اس کی نسبت تمام احیاز کی طرف یکساں ہے تو پھر وہ کسی ایک چیز میں کیوں ہے؟

اور جزو لایتجزی والی دلیل خط جوہری اور سطح جوہری میں اس طرح جاری ہوگی کہ اگر خطِ جوہری بالاستقلال موجود ہوگا تو ہم اس کو دو سطحوں کے درمیان رکھ کر پوچھیں گے کہ وہ دونوں سطحوں کو ملنے سے روکتا ہے یا نہیں؟ نہ روکنا تو باطل ہے، ورنہ خطوط میں تداخل لازم آئے گا، یعنی یہ ماننا پڑے گا کہ دو خطوں کا مجموعہ ایک خط سے بڑا نہیں ہے، حالاں کہ مجموعہ بڑا ہوتا ہے۔ اور مانع بننا بھی باطل ہے، کیوں کہ اس صورت میں بیچ والے خط کے دو طرف نکلیں گے، پس خط عرض (چوڑائی) میں تقسیم ہو جائے گا، حالاں کہ وہ صرف طول میں تقسیم قبول کرتا ہے، اسی طرح ہیولیٰ سطح جوہری بھی نہیں ہوسکتا، یہ بھی اسی دلیل سے باطل ہے جس سے خطِ جوہری باطل ہوتا ہے۔

ایک شبہ: یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائے جاسکتے تو ہر ایک دوسرے پر موقوف ہوگا اور یہ صریح دور ہے اور دور باطل ہے۔

جواب یہ ہے کہ توقف کی جہتیں مختلف ہیں۔ ہیولیٰ تو اپنے پائے جانے میں صورتِ جسمیہ کا محتاج ہے اور صورتِ جسمیہ اپنے تشخص (متعیّن ہونے) میں ہیولیٰ کی محتاج

ہے، کیوں کہ صورت کا متشخص ہونا اس کے متناہی و متشکل ہونے پر موقوف ہے اور صورت کو تناہی اور تشکل ہیولیٰ کی جہت سے حاصل ہوتا ہے، کیوں کہ صورتِ جسمیہ تو تمام اجسامِ عنصریہ اور اجرام فلکیہ کی ایک ہے، البتہ ہیولیٰ ہر ایک کا الگ الگ ہے، اس لیے ہیولیٰ ہی صورتِ جسمیہ کو متشخص و متعیّن کرسکتا ہے۔

نوٹ: پہلے اِبطال جزو لایتجزیٰ کے دلائل باطل کیے جاچکے ہیں، اس لیے اثباتِ ہیولیٰ کی دلیل کا ردّ ضروری نہیں ہے، کیوں کہ اثباتِ ہیولیٰ کا مدار ابطالِ جزو پر ہے اور جب بنیاد ہی باطل کردی گئی تو اس پر تعمیر ہونے والی عمارت خود بہ خود منہدم ہوجاتی ہے۔

اِبطال لاتناہی کے دلائل

فلاسفہ کے نزدیک کوئی بُعد اور کوئی جسم غیر متناہی نہیں ہوسکتا۔ انہوں نے بُعدِ غیر متناہی کے ابطال پر متعدد دلائل قائم کیے ہیں، ذیل میں ان کی دو دلیلیں بیان کی جاتی ہیں:

۱۔ برہانِ تطبیق: اگر بُعد غیر متناہی موجود ہوتو ہم اس میں ایک نقطہ فرض کرکے اس سے ایک خط نکالیں گے جو لا اِلی النّہایہ چلا جائے گا، البتہ یہ خط جانب مبدأ میں متناہی ہوگا۔ پھر اس خط کے مبدأ سے ایک گز- مثال کے طور پر- چھوڑ کر دوسرا نقطہ فرض کریں گے اور اس میں سے دوسرا خط نکالیں گے جو لا اِلی النّہایہ چلتا رہے گا۔ پہلا خط بڑا ہوگا اور دوسرا چھوٹا، اس لیے پہلا کل ہوگا اور دوسرا جزو۔

اب ہم دونوں خطوں کے مبدئین سے تطبیق دینا شروع کریں گے، یعنی دونوں کو باہم ملائیں گے اس طرح کہ بڑے خط میں ایک گز پر- مثال کے طور پر- ایک نشان لگائیں گے اور چھوٹے خط میں بھی اتنے ہی فاصلہ پر نشان لگائیں گے اور کہیں گے کہ یہ اس کے برابر ہوگیا۔ اسی طرح آگے ایک ایک گز پر دونوں خطوں میں نشان لگاتے جائیں گے اور دونوں میں تطبیق دیتے جائیں گے۔

اب یہ تطبیق یا تو چلتی ہی رہے گی تو دونوں خطوں کا برابر ہونا لازم آئے گا اور کل اور جزو مساوی ہوجائیں گے جو بداہۃً باطل ہے، یا کسی جگہ تطبیق رُک جائے گی اور چھوٹا خط ختم ہوجائے گا تو وہ منتہی ہوجائے گا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ بڑا خط اس سے کتنا بڑا ہے؟ اور کس جانب میں بڑا ہے؟ ظاہر ہے کہ مبدأ کی جانب میں بڑا نہیں ہوسکتا، ورنہ مبدأ، مبدأ نہیں رہے گا اور درمیان میں بھی زیادتی نہیں ہوسکتی، کیوں کہ اَوساط منتظم ہیں اس لیے لامحالہ انتہا کی جانب میں زیادتی ماننی ہوگی۔

اب سوال یہ ہے کہ کتنا زائد ہے؟ ظاہر ہے کہ اتنا ہی زائد ہے جتنا جانبِ مبدأ میں چھوٹا خط اس سے کم ہے، یعنی ایک گز اور چھوٹا خط متناہی ہوچکا ہے۔ پس قاعدہ جاری ہوگا کہ ''جو چیز متناہی پر بقدرِ تناہی زائد ہو وہ متناہی ہوتی ہے'' پس بڑا خط بھی متناہی ہوگیا۔

۲۔ برہانِ سلّمی: کو سمجھنے کے لیے تین باتیں ذہن نشین کرلیں:

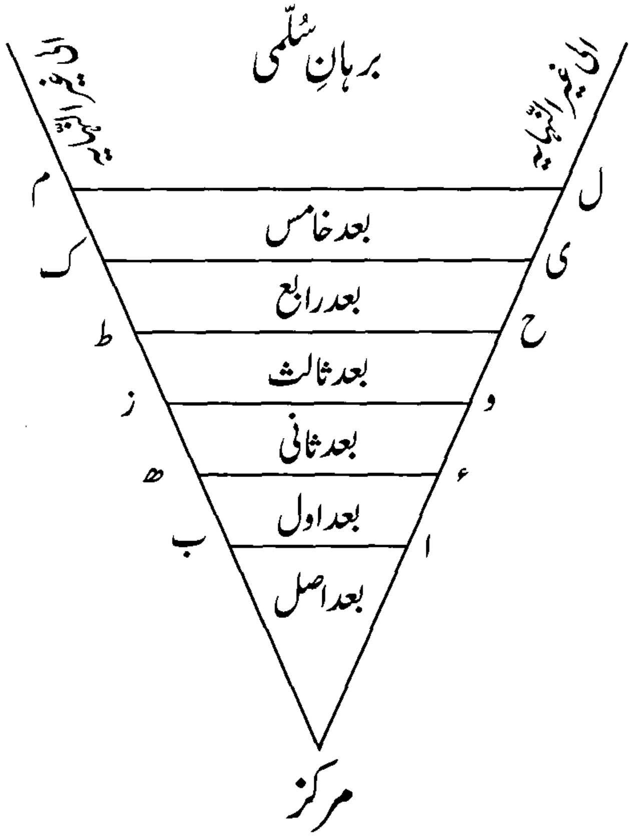
۱۔ ایک معین نقطہ سے ایسے دو غیر متناہی امتداد نکل سکتے ہیں، جن کے درمیان بُعد (دوری) برابر بڑھتا رہے۔

۲۔ نیچے والے تمام اَبعاد اوپر والے بُعد میں ضرور ہوں گے، ورنہ اس کا اوپر ہونا غلط ہوجائے گا۔

۳۔ اوپر والا ہر بُعد نیچے والے اَبعاد کے مجموعہ پر اور مزید ایک متناہی بُعد پر مشتمل ہوگا۔

اب برہانِ سلّمی کی تقریر سنیے: اگر کوئی جسم یا بُعد غیر متناہی ہوگا تو ہم اس میں ایک نقطہ فرض کریں گے، پھر اس سے دو خط مستقیم ایک نہج پر شکل مثلث کے دو زاویوں کی طرح نکالیں گے جو غیر متناہی حد تک چلے جائیں گے۔ یہ خطوط جوں جوں آگے بڑھیں گے ان کے درمیان کا بُعد بھی بڑھتا جائے گا۔ پھر ہم مرکز کی طرف سے دونوں خطوں میں ایک ایک گز کے فاصلہ پر نقطے لگائیں گے اور ان نقطوں کو ایک خط کے ذریعہ ملائیں گے تو

کامل شکل مثلث بن جائے گی اور ہم اس کا نام بُعدِ اصل رکھیں گے، پھر آگے اسی طرح ایک ایک گز پر نقطے فرض کر کے ان کو خطوط سے جوڑتے جائیں گے اور بالترتیب بُعدِ اول، بُعدِ ثانی.....الخ نام رکھیں گے، تو سیڑھی نما شکل تیار ہو جائے گی جو یہ ہے:



اب سوال یہ ہے کہ ان دونوں خطوں کے درمیان جو کشادگی ہے وہ متناہی ہے یا غیر متناہی؟ متناہی تو ہو نہیں سکتی کیوں کہ دونوں خط لا اِلی النّہایہ جارہے ہیں، پھر فرجہ متناہی کیسے ہوسکتا ہے؟ اور وہ فرجہ غیر متناہی بھی نہیں ہوسکتا، کیوں کہ وہ محصور بین الحاصرین ہے اور فلسفہ کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ ”جو چیز محصور بین الحاصرین ہو وہ متناہی ہوتی ہے۔“ نیز یہ

بھی قاعدہ ہے کہ ''اگر متناہی پر زیادتی بقدر تناہی ہو تو وہ متناہی ہوتی ہے۔'' غرض بُعد کو متناہی ماننا ضروری ہے اور یہ خلافِ مفروض ہے اور یہ خلافِ مفروض لازم آیا ہے بُعد کو غیر متناہی ماننے سے، پس بُعد کا غیر متناہی ماننا ہی باطل ہوا۔

نوٹ: برہانِ تطبیق صرف جانبِ طول میں اور برہانِ سلّمی طول اور عرض دونوں جانبوں میں عدمِ تناہی کو باطل کرتی ہے۔

نوٹ: ابطالِ لاتناہی کے اور بھی دلائل ہیں، جیسے برہانِ تضعیف، برہانِ مسامتت وغیرہ، جو بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔ اس رسالہ میں صرف دو ہی پر اکتفا کیا گیا ہے۔

دلائل نہیں، بس مغالطے!

ابطالِ لاتناہی کے تمام دلائل بس مغالطے ہیں۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس اللہ سرہٗ نے ''تقریرِ دلپذیر'' میں اِن تمام دلائل کا کچا چٹھا کھول دیا ہے۔ ہم یہاں صرف تین باتیں نقل کرتے ہیں:

۱۔ تناہی مفہومِ مقید ہے اور لاتناہی مطلق اور ہر مقید کے لیے مطلق ضروری ہے، کیوں کہ مطلق میں قید بڑھانے سے مقید بنتا ہے، اگر مطلق نہ ہو تو مقید موجود نہیں ہوسکتا۔ اور جب سب لوگ متناہی اور تناہی کو موجود مانتے ہیں تو اس کا وجود غیر متناہی اور لاتناہی کے وجود کے بغیر کیسے ہوسکتا ہے؟ اگر لاتناہی کو باطل کیا جائے گا تو وہی باطل نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ساتھ متناہی اور تناہی بھی باطل ہوجائیں گے۔

۲۔ برہانِ تطبیق میں جو دو سلسلوں کے مبدأوں میں ایک گز کا تفاوت فرض کر کے دوسری جانب دونوں کو غیر متناہی مانا گیا ہے اور پھر ذہن میں تطبیق دینی شروع کی گئی ہے، اس سے لاتناہی کو کچھ مضرت نہیں، کیوں کہ تطبیق ایک ذہنی حرکت ہے اور حرکت کے لیے زمانہ درکار ہے اور زمانۂ متناہی میں غیر متناہی مسافت پر بتمامہا حرکت متصور نہیں جو تمام

غیر متناہی سلسلہ کی تطبیق کر جائیں، اور جانبِ غیر متناہی میں کمی بیشی نکالیں۔ اس لیے یہ کمی بیشی مبدأ کی طرف ہی رہے گی، دوسری طرف بوجہ لا تناہی گویا مساوات ہی رہے گی، بس مبدأ کی طرف سے ایک سلسلہ کم ایک زیادہ ہو جائے گا اور اس میں کوئی خرابی نہیں، کیوں کہ اِدھر تو ان کو متناہی مان ہی رکھا ہے۔

۳۔ برہانِ سلمی میں یہ کہنا صحیح ہے کہ غیر متناہی متناہی ساقوں کے درمیان محصور نہیں ہوسکتا، ورنہ اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا، لیکن اگر حاصر بھی غیر متناہی ہوں تو اس کے بطلان کی کیا دلیل ہے؟ جیسے بُعدِ متناہی میں تو اجزائے غیر منقسمہ غیر متناہیہ نہیں آسکتے، مگر بُعدِ غیر متناہی میں اجزائے غیر متناہیہ کا آجانا ہرگز ممنوع نہیں، اسی طرح ظرف متناہی میں مظروف غیر متناہی نہیں آسکتا، مگر ظرف غیر متناہی میں مظروف بھی غیر متناہی آسکتا ہے۔ لہٰذا حصر میں بھی یہی سمجھیے کہ متناہی، حاصرِ غیر متناہی نہیں ہوسکتا، مگر غیر متناہی اگر حاصرِ غیر متناہی ہو جائے تو اس میں کیا گناہ ہے؟

صورتِ نوعیہ کا بیان

پہلے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مطلق جسم ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے مرکب ہے اور اجسامِ طبیعیہ کی مختلف انواع مثلاً آگ، پانی وغیرہ کی تشکیل میں ان دو جوہری اجزا کے ساتھ ایک اور چیز بھی شامل ہے جس کا نام صورتِ نوعیہ ہے۔ یہ صورت آثارِ خاصہ کا سبب بنتی ہے، مثلاً آگ کا جلانا، پانی کا بجھانا، جسم کا کسی خاص حیّز میں ہونا وغیرہ۔

اور صورتِ نوعیہ کے ثبوت کی دلیل یہ ہے کہ اجسامِ طبیعیہ، آثار، مقادیر، اَشکال، اَحیاز اور کیفیات کے اعتبار سے بداہۃً مختلف ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ اس اختلاف کا سبب کیا ہے؟ صرف تین احتمال ہیں: یا تو ہیولیٰ اس اختلاف کا سبب ہو، یا صورتِ جسمیہ، یا کوئی اور چیز۔ ہیولیٰ تو باعث نہیں ہوسکتا، کیوں کہ وہ قابل ہے اس لیے فاعل نہیں ہوسکتا۔ پھر تمام عناصر کا ہیولیٰ ایک ہے، اس لیے وہ آثارِ مختلفہ کا سبب کیوں کر ہوسکتا ہے؟

اسی طرح صورتِ جسمیہ بھی باعث نہیں ہوسکتی، ورنہ لازم آئے گا کہ تمام عالم کے آثار و اشکال اور مقادیر و احیاز ایک ہی ہوں، کیوں کہ تمام اجرام و اجسام کی صورتِ جسمیہ ایک ہے، اس لیے لامحالہ ماننا ہوگا کہ جسم میں ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ کے علاوہ کوئی اور جزو بھی ہے جو اجسام کے تنوع کا سبب ہے، وہی جزو صورتِ نوعیہ ہے اور وہ ہیولیٰ میں حال ہے، اس لیے ہیولیٰ کی محتاج ہے اور ہیولیٰ تنوع میں اس صورت کا محتاج ہے اور یہ صورت بھی جوہر ہے، کیوں کہ جس حال کی طرف محل محتاج ہوتا ہے وہ حال حالِ جوہری ہوتا ہے۔

مقولات کا بیان

مَقُوْلَۃٌ کے لغوی معنی ہیں: بولی ہوئی بات، اور اصطلاحی معنی ہیں: وہ چیز جو کسی دوسری چیز پر محمول ہو، یعنی اس کو دوسری چیز کے لیے ثابت کیا جائے، جیسے: زیدٌ قائمٌ میں قائمٌ زید پر محمول ہے، اور مقولاتِ عشرہ کو مقولات اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اجناسِ عالیہ ہیں[1] اور کلی ہیں اور اپنے ماتحت پر محمول ہوتے ہیں، یعنی دنیا میں جو بھی چیز موجود ہوگی اس پر ان دس مقولات میں سے کسی ایک کا حمل و اطلاق ضروری ہوگا، یا تو وہ جوہر ہوگی یا عرض

[1] جنس عام مفہوم کو کہتے ہیں، جیسے حیوان ایک عام مفہوم ہے جو انسان، فرس، بقر، غنم وغیرہ بے شمار انواع کو شامل ہے اور اس کا مقابل غیر حیوان ہے۔ پھر اس سے اوپر جسم نامی عام مفہوم ہے جو حیوان اور غیر حیوان کو شامل ہے اور اس کا مقابل جسم غیر نامی ہے۔ پھر اس سے اوپر جسم مطلق عام مفہوم ہے جو جسم نامی اور غیر نامی کو شامل ہے اور اس کا مقابل غیر جسم ہے۔ پھر اس سے اوپر جوہر عام مفہوم ہے جو جسم اور غیر جسم کو شامل ہے اور اس کا مقابل عرض ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک بس یہی آخری مفاہیم ہیں، ان سے اوپر کوئی ایسا عام مفہوم نہیں ہے جو جوہر اور عرض دونوں کو شامل ہو، اس لیے انہی کو اجناسِ عالیہ کہتے ہیں۔ مگر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس اللہ سرہٗ بانیٔ دارالعلوم دیوبند نے اس سے اختلاف فرمایا ہے اور ارشاد فرمایا ہے کہ جوہر و عرض سے اوپر بھی عام مفہوم ہے جو دونوں کو شامل ہے اور وہ وجود ہے جو تمام مخلوقات کو شامل ہے، اسی کی دو قسمیں جوہر و عرض ہیں اور وجود کا مقابل عدم ہے، پس اجناس عالیہ جوہر و عرض نہ ہوئے بلکہ وجود و عدم ہوئے۔ ''تقریرِ دلپذیر'' میں متعدد جگہ حضرت نے اس مسئلہ کو منقح اور مدلل کیا ہے۔

کی کوئی قسم ہوگی، جیسے زمین جوہر ہے، اَعداد کم منفصل ہیں اور کھڑا ہونا اور بیٹھنا وغیرہ وضع ہیں۔

مقولے دس ہیں، ایک جوہر اور نو عرض، یعنی **كم، كيف، أين، متىٰ، إضافة، مِلك، وضع، فعل اور انفعال.**

جوہر: وہ ممکن ہے جو محل کے بغیر موجود ہوسکے، یعنی وہ کسی ایسے محل کا محتاج نہ ہو جو اس کو موجود کرے، جیسے کپڑا، کتاب، قلم وغیرہ بے شمار چیزیں اسی شان کی ہیں، اس لیے یہ سب جواہر ہیں۔ اور جوہر بذاتِ خود متمکن ہوتا ہے، یعنی وہ اپنے تحیّز میں کسی کے تابع نہیں ہوتا۔

پھر جوہر کی دو قسمیں ہیں: مادّی اور غیر مادّی (روحانی)۔

جوہرِ مادّی: (جوہر غیر مفارق عن المادّۃ) وہ جوہر ہے جو مادّی ہو، یہ تین ہیں: ہیولی، صورتِ جسمیہ اور جسم طبعی (صورتِ نوعیہ)۔

جوہرِ غیر مادّی: (جوہر مفارق عن المادّۃ) وہ جوہر ہے جو غیر مادّی ہو، یہ دو ہیں: نفس اور عقل۔

نفس غیر مادّی جوہر ہے، اس کا جسم سے تدبیر اور تصرف کا تعلّق ہوتا ہے، یعنی وہ جسم کو پروان چڑھاتا ہے، اس کو گلنے سڑنے سے اور بگڑنے سے محفوظ رکھتا ہے اور وہ جسم میں اپنے آرڈر نافذ کرتا ہے۔ اور عقل بھی غیر مادّی جوہر ہے، اس کا جسم سے تدبیر وانتظام کا تعلّق نہیں ہوتا، بلکہ تاثیر کا تعلّق ہوتا ہے، یعنی عقل صرف جسم پر اثر انداز ہوتی ہے۔

جوہر کے احکام

۱۔ جوہر دیر تک باقی رہ سکتا ہے، بلکہ اس کا وجود اسکے ختم ہونے کے زمانہ تک مسلسل رہ سکتا ہے۔

۲۔ جواہر میں تداخل نہیں ہوسکتا، البتہ حلول ہوسکتا ہے۔ اور ایک رائے یہ ہے کہ جوہر اگر غیر مقداری ہو جیسے بُعدِ مجرد تو اس میں تداخل ہوسکتا ہے۔

۳۔ جوہر یکدم نیست سے ہست ہوتا ہے اور معدوم بھی اسی طرح ہو جاتا ہے، نیز اس کا کچھ حصّہ بھی معدوم ہوسکتا ہے۔

۴۔ جوہر اگر مادّی ہو تو اسکی طرف اشارۂ حسیہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ یہاں ہے یا وہاں ہے۔

عرض: وہ ممکن ہے جو کسی محل میں پایا جائے، یعنی وہ پائے جانے میں، باقی رہنے میں اور متمکن ہونے میں کسی ایسے محل کا محتاج ہو جو اسکو سہارا دے، عرض بذاتِ خود اشارۂ حسیہ کے قابل نہیں ہوتا، البتہ بالعرض (تبعاً) اس کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے، جیسے کپڑے کی سیاہی اور سفیدی اسی شان کی چیزیں ہیں کہ وہ نہ تو کپڑے کے بغیر پائی جاسکتی ہیں، نہ باقی رہ سکتی ہیں، نہ متحیز ہوسکتی ہیں، نہ ان کی طرف مستقلاً اشارہ کیا جاسکتا ہے، البتہ کپڑے کی تبعیت میں مشارٌ اِلیہ بن سکتی ہیں، اسی لیے یہ اَعراض ہیں۔

اعراض نو ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ کم: وہ عرض ہے جو بذاتِ خود قابلِ تقسیم ہو، یعنی اس میں اجزا اور حصّے فرض کیے جاسکتے ہوں۔ پھر کم کی دو قسمیں ہیں: کم متّصل اور کم منفصل۔

کم متّصل: وہ کم ہے جس کے اجزائے مفروضہ کے درمیان کوئی حدِ مشترک ہو، مثلاً کسی خط کو دو برابر یا کم و بیش حصوں میں تقسیم کریں تو بیچ میں نقطہ حدِ مشترک ہوگا جو ایک حصّہ کا منتہی ہوگا اور دوسرے کا مبدأ۔ کم متّصل دو چیزیں ہیں: ۱۔ مقدار ۲۔ زمانہ۔

مقدار: وہ کم متّصل ہے جس کے اجزا ایک ساتھ موجود ہوں۔ ایسی چیزیں تین ہیں: خطِ عرضی، سطحِ عرضی اور جسمِ تعلیمی۔

زمانہ: وہ کم متّصل ہے جس کے اجزا ایک ساتھ موجود نہ ہوں۔ زمانہ کے سب اجزا

ایک ساتھ موجود اس لیے نہیں ہوتے کہ زمانہ ماضی تو گزر چکا اور مستقبل ابھی آیا نہیں، البتہ حال موجود ہے، مگر اس میں بھی اختلاف ہے کہ وہ موجودِ حقیقی ہے یا امرِ موہوم۔ اور زمانہ کم متّصل اس لیے ہے کہ ماضی اور مستقبل کے درمیان آن حدِّ مشترک ہے، جیسے خط کے اجزا کے درمیان نقطہ حدِ مشترک ہے۔

کم منفصل: وہ کم ہے جس کے اجزائے مفروضہ کے درمیان کوئی حدّ مشترک نہ ہو۔ کم منفصل صرف اعداد (گنتی) ہیں۔ دس کو دو برابر حصوں میں تقسیم کریں تو دو پانچ وجود میں آئیں گے اور ان کے درمیان کوئی حدّ مشترک نہ ہوگی۔ پہلا نصف پورے پانچ پر ختم ہوگا اور دوسرا نصف چھ سے شروع ہوگا، بیچ میں کچھ نہ ہوگا۔

۲۔ کیف: وہ عرض ہے جو بذاتِ خود نہ تو تقسیم کو چاہے نہ نسبت کو، جیسے شہد کی مٹھاس، کتابت کا ملکہ وغیرہ۔

فوائدِ قیود: پہلی قید سے "کم" نکل گیا، کیوں کہ وہ بالذات تقسیم کو چاہتا ہے اور دوسری قید سے عرض کے باقی مقولے نکل گئے، کیوں کہ وہ سب نسبت کو چاہتے ہیں، مثلاً اضافت، جیسے اُبوّت (باپ ہونا) باپ کی طرف نسبت کو چاہتا ہے، اور متیٰ کسی زمانہ میں کسی چیز کے حاصل ہونے کی نسبت کو مقتضی ہے اور "لذاتہ" کی قید اس لیے لگائی ہے کہ جو کیف بالذات تو تقسیم کو نہیں چاہتا، مگر محل کے واسطہ سے منقسم ہوتا ہے، یعنی بالعرض تقسیم کو قبول کرتا ہے، وہ کیف تعریف سے خارج نہ ہو جائے۔

پھر کیف کی چار قسمیں ہیں:

ا۔ وہ کیفیت جس کا حواسِ ظاہرہ سے ادراک کیا جا سکے، جیسے شہد کی مٹھاس اور سمندر کے پانی کا کھارا پن (یہ دو مثالیں انفعالیت یعنی کیفیتِ راسخہ کی ہیں جو جلدی ختم نہیں ہوتی) اور خوف زدہ کے چہرے کی زردی اور شرمندہ کے چہرے کی سرخی (یہ دو مثالیں انفعال یعنی کیفیتِ غیر راسخہ کی ہیں جو جلدی سے ختم ہو جاتی ہے)۔

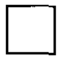
۲۔ نفسانی کیفیت یعنی حال اور ملکہ۔

حال: وہ کیفیت ہے جو جلد ختم ہوجائے، جیسے کتابت ابتدائی مرحلہ میں، اگر اس کی مزاولت چھوٹ جائے تو وہ کیفیت ختم ہوجائے گی اور کاتب فن بھول جائے گا۔

ملکہ: وہ کیفیت ہے جو جلد ختم نہ ہو اور یہ بات اس وقت حاصل ہوتی ہے جب کوئی کام بار بار کیا جائے اور نفس اس کا مشّاق اور خوگر ہوجائے، جیسے کتابت فن میں مہارت پیدا ہونے کے بعد ملکہ بن جاتی ہے۔

۳۔ وہ کیفیتیں جو یا تو کم متّصل کیساتھ خاص ہوں، جیسے شکل کا مثلث یا مربع ہونا، یا کم منفصل کے ساتھ خاص ہوں جیسے عدد کا جفت، طاق، مساوی یا زیادہ ہونا۔

شکل مثلث: تین ضلعوں والی شکل: 

شکل مربع: چار ضلعوں والی شکل: 

ضلع: وہ خط جو شکل مثلث و مربع وغیرہ کو گھیرتا ہے۔

۴۔ استعدادی کیفیتیں، یعنی وہ طاقت اور کمزوری جو انسان وغیرہ میں پیدا ہوتی ہے۔

۳۔ اَین: وہ عرض ہے جو کسی جسم کو کسی مکان میں ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، مثلاً آدمی کا مسجد میں ہونا، درسگاہ میں ہونا، گھر میں ہونا وغیرہ اور اس حالت کے بارے میں اَین (کہاں) سے سوال کیا جاتا ہے، جیسے أَیْنَ زَیْدٌ؟ زید کہاں ہے؟ جواب: مسجد میں ہے یا گھر میں ہے وغیرہ۔

۴۔ متیٰ: وہ عرض ہے جو کسی جسم کو کسی معین زمانہ میں ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، مثلاً مسافر کا جمعہ کو آنا، اور اس حالت کے بارے میں متی (کب) سے سوال کیا جاتا ہے، جیسے متیٰ یَقْدَمُ زَیْدٌ؟ زید کب آئے گا؟ جواب: جمعہ کو۔

۵۔ اضافت: دو چیزوں کے درمیان وہ نسبت وتعلّق ہے جس کا سمجھنا ایک دوسرے پر موقوف ہے، جیسے باپ ہونا اور بیٹا ہونا نسبتیں ہیں، باپ ہونے کو اسی وقت سمجھ سکتے ہیں جب بیٹا ہونا پہلے سمجھیں، اسی طرح بیٹا ہونا اس وقت سمجھ میں آسکتا ہے جب پہلے باپ ہونا سمجھ لیں۔

وضاحت: بعض باتیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کا سمجھنا دو کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے، وہ باتیں ازقسم اضافت ونسبت کہلاتی ہیں، مثلاً فوقیت، تحتیت، اُبوّت، بُنوّت، ملاقات، اتصال، انفصال، محبّت، عداوت، زوجیت، اُخوّت وغیرہ، اس قسم کے مضامین ہیں کہ جب تک اور دو چیزوں کا وجود نہ مانا جائے ان کا وجود نہیں ہوسکتا اور جب تک اور دو چیزوں کا تصور نہ کیا جائے تب تک ان نسبتوں کا تصور نہیں ہوسکتا۔ فوقیت کو سمجھنے کے لیے ایک وہ چیز چاہیے جس کو اوپر کہیں، دوسری وہ چیز چاہیے جس کی نسبت اس کو اوپر کہہ سکیں، علی ہذا القیاس تحتیت کو سمجھیے۔ اسی طرح ابوت کو سمجھنے کے لیے اوّل وہ شخص چاہیے جس کو باپ کہیں، دوسرا وہ شخص چاہیے جس کی نسبت اس کو باپ کہیں، یعنی اس کا بیٹا، علی ہذا القیاس بنوت کو سمجھیے۔ ایسے ہی ملاقات کے لیے بھی دو چیزوں کی ضرورت ہے: ایک تو ملاقات کرنے والا، دوسرا وہ جس سے ملاقات کی جائے۔[1]

۶۔ مِلک: وہ حالت ہے جو جسم کو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب کوئی چیز اس کا احاطہ کرے اور وہ حالت جسم کے ساتھ منتقل بھی ہو، جیسے پگڑی باندھنے سے اور کرتا پہننے سے حاصل ہونے والی حالت۔ اور احاطہ کرنے والی چیز فطری بھی ہوسکتی ہے، جیسے حیوان کی کھال، اور غیر فطری بھی ہوسکتی ہے جیسے کرتا، نیز سارے جسم کا احاطہ بھی کرسکتی ہے، جیسے لمبا چوڑا کپڑا جو سارے بدن کو ڈھانپ لے، اور جسم کے کچھ حصّہ کا احاطہ بھی کرسکتی ہے جیسے انگوٹھی انگلی کے کچھ حصّہ کا احاطہ کرتی ہے۔ غرض یہ سب ہی صورتیں مِلک ہیں۔

---

[1] تقریرِ دلپذیر مع تلخیص وتوضیح: ص ۳۶۴

نوٹ: اَین میں بھی مکان جسم کا احاطہ کرتا ہے، مگر وہ جسم کے ساتھ منتقل نہیں ہوتا اس لیے وہ ملک سے خارج ہوگیا۔

۷۔ وضع: وہ حالت ہے جو کسی چیز کو خود اس کے اجزا کی نسبت سے اور اُمورِ خارجیہ کی نسبت سے حاصل ہوتی ہے، جیسے کھڑا ہونا اور بیٹھنا۔

وضاحت: وضع میں دو چیزیں دیکھی جاتی ہیں: ایک خود چیز کے اجزا کی باہمی نسبت، یعنی اجزا کا ایک دوسرے سے قریب ہونا، بعید ہونا، محاذات میں ہونا یا پڑوس میں ہونا وغیرہ دوسری اُمورِ خارجہ سے اجزا کی نسبت، مثلاً اَعضا کا آسمان یا چھت کی طرف ہونا یا زمین کی طرف ہونا۔ دیکھیے کھڑے ہونے میں سر، ٹانگوں سے دور ہوجاتا ہے اور چھت اور آسمان سے قریب ہوجاتا ہے۔ اور بیٹھنے کی صورت میں اس کے برعکس ہوتا ہے اس کو وضع کہتے ہیں۔

۸۔ فعل: وہ حالت ہے جو کسی چیز کو دوسری چیز میں اثر انداز ہوتے وقت پیش آتی ہے، جیسے مارنے والے کو مارتے وقت اور کاٹنے والی چیز کو کاٹتے وقت اور گرم کرنے والی چیز کو گرم کرتے وقت جو تاثیری حالت پیش آتی ہے اس کا نام فعل ہے۔

۹۔ انفعال: وہ حالت ہے جو کسی چیز کو دوسری چیز سے اثر قبول کرتے وقت پیش آتی ہے، جیسے مضروب کو مضروبیت کی حالت میں، اور کٹنے والی چیز کو کٹتے وقت اور گرم ہونے والی چیز کو گرم ہونے کی حالت میں جو تأثری حالت عارض ہوتی ہے اس کا نام انفعال ہے۔

تقابل کا بیان

تقابل، تخالف اور مقابلہ مترادف الفاظ ہیں اور ان کے معنی ہیں: دو چیزوں کا ایسا ہونا کہ ایک وقت میں، ایک محل میں، ایک جہت سے دونوں کا اجتماع محال ہو، جیسے سیاہی اور سفیدی، البتہ مختلف جہتوں سے اجتماع ہوسکتا ہے، جیسے زید میں کسی کے اعتبار سے ابوت

ہو اور کسی کے اعتبار سے بنوت ہو تو یہ درست ہے۔

تقابل کی چار قسمیں ہیں:

۱۔تقابلِ تضاد ۲۔تقابلِ تضایف ۳۔تقابلِ عدم وملکہ ۴۔تقابلِ ایجاب وسلب۔[۱]

۱۔تقابلِ تضاد: یہ ہے کہ متقابلین وجودی ہوں اور ان میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف نہ ہو، جیسے: سیاہی اور سفیدی، گرمی اور سردی۔ اور وجودی کا مطلب یہاں یہ ہے کہ نفی اس کے مفہوم کا جزو نہ ہو، خواہ وہ خارج میں موجود ہو یا نہ ہو، پس وجودی اور موجود میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ موجود خاص ہے اور وجودی عام ہے، جیسے خلا، عنقا پرندہ اور شریک الباری وجودی چیزیں ہیں، کیوں کہ حرفِ نفی ان کے مفہوم کا جزو نہیں ہے، مگر یہ چیزیں موجود نہیں ہیں۔

اور جمع نہ ہوسکنے کا مطلب یہ ہے کہ عقل ان کے اجتماع کو درست قرار نہ دے۔ نفسُ الامر میں اجتماع کا محال ہونا مراد نہیں ہے، کیوں کہ دو باتیں کبھی ایسی ہوتی ہیں کہ نفسُ الامر میں وہ ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں جیسے علم اور موت، مگر ان دونوں میں کوئی تقابل نہیں ہوتا، کیوں کہ عقل ان کے اجتماع کو نادرست قرار نہیں دیتی۔

۲۔ تقابلِ تضایف: یہ ہے کہ متقابلین وجودی ہوں اور ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو، جیسے: ابوت و بنوت۔[۲]

۳۔تقابلِ عدم و ملکہ: یہ ہے کہ متقابلین میں سے ایک وجودی ہو اور دوسرا عدمی اور عدمی میں وجودی کی صلاحیت ہو، جیسے بینا اور نابینا۔ اول وجودی ہے اور دوم عدمی کیوں کہ اس کے مفہوم میں ''نا'' داخل ہے، مگر نابینا وہی کہلاتا ہے جو بینا ہوسکتا ہو، دیوار کو نابینا کوئی نہیں کہتا۔

---

[۱] اگر متقابلین دونوں عدمی ہوں تو وہ ان چار ہی میں داخل ہیں، کیوں کہ متقابلین میں سے ایک عدمی ہو یا دونوں عدمی ہوں اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ (احسن الکلام: ص ۸۶، ملخصاً)

[۲] اس کی مزید تفصیل اعراض کے بیان میں اضافت کے بیان میں گزر چکی ہے۔

۴۔ تقابلِ ایجاب وسلب: یہ ہے کہ متقابلین میں سے ایک وجودی ہو اور دوسرا عدمی، اور عدمی میں وجودی کی صلاحیت نہ ہو، جیسے انسان اور لا انسان، اول وجودی ہے دوم عدمی، کیوں کہ اس کے مفہوم میں ''لا'' داخل ہے اور لا انسان جیسے فرس، بقر، غنم وغیرہ ہمیشہ لا انسان ہی رہیں گے، وہ کبھی بھی انسان نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح **زید إنسان** اور **زید لیس بإنسانٍ** پہلا قضیہ موجبہ ہے، اس لیے وجودی ہے اور دوسرا سالبہ ہے، اس لیے عدمی ہے، اور سالبہ ہمیشہ سالبہ ہی رہے گا، وہ موجبہ نہیں ہو سکتا۔

حُلُول کا بیان

حُلُول: (پہلے دو حرفوں کے پیش کے ساتھ) **حَلَّ یَحُلُّ** (حا کے پیش کے ساتھ) کا مصدر ہے، جس کے لغوی معنی ہیں: ایک چیز کا دوسری چیز میں اترنا۔ اور اس کی تعریف میں حُکَما کا بڑا اختلاف ہے جو درج ذیل ہے:

پہلی تعریف: حلول یہ ہے کہ ''ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ خاص ہو جائے اور اس میں سرایت کر جائے''، یعنی حال محل کے ہر ہر جزو میں پایا جائے، جیسے آگ انگارے کے ہر ہر جزو میں اور عرقِ گلاب گلاب کے پھول کے ہر ہر جزو میں پایا جاتا ہے۔

اس تعریف پر اشکال یہ ہے کہ نقطہ کا خط میں حلول ہے، مگر وہ اس کے ہر ہر جزو میں نہیں پایا جاتا، کیوں کہ نقطہ خط کے کنارے کو کہتے ہیں۔ اسی طرح ابوت اور بنوت آدمی میں حلول کیے ہوئے ہیں، مگر وہ اس کے ہر ہر جزو میں متحقق نہیں ہیں کہ آدمی کی تقسیم سے وہ بھی منقسم ہو جائیں۔

دوسری تعریف: حلول ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص ہونا ہے کہ ان میں سے ایک کی طرف جو اشارہ کیا جائے وہی اشارہ بعینہٖ دوسری چیز کی طرف بھی ہو۔ اس تعریف پر تین اعتراض ہیں:

پہلا اعتراض: یہ ہے کہ مجردات یعنی عقول ونفوس میں ان کے اَعراض یعنی صفات جیسے علوم، شجاعت، سخاوت وغیرہ حلول کیے ہوئے ہیں، مگر ان پر تعریف صادق نہیں آتی، کیوں کہ مجردات کی طرف اشارۂ حسیہ نہیں کیا جاسکتا، اشارۂ عقلیہ کیا جاسکتا ہے، مگر اس میں اتحاد ضروری نہیں ہے، عقل آسانی سے دو چیزوں میں امتیاز وتفریق کرسکتی ہے۔

دوسرا اعتراض: یہ ہے کہ اطراف یعنی نقطہ، خط اور سطح کا ان کے محل یعنی خط، سطح اور جسم میں حلول ہے، مگر ان پر بھی تعریف صادق نہیں آتی، کیوں کہ طرف کی طرف اشارہ اور ہے اور ذی طرف کی طرف اور۔

تیسرا اعتراض: یہ ہے کہ یہ تعریف اطرافِ متداخلہ پر صادق آتی ہے، مثلاً دو طرف سے دو خط آرہے ہوں اور ان کے سرے مل جائیں تو نقطوں میں تداخل ہوگا، اس پر حلول کی مذکورہ تعریف صادق آتی ہے، کیوں کہ دونوں نقطوں کی طرف ایک ہی اشارہ ہوگا، حالاں کہ یہ تداخل ہے، حلول نہیں ہے۔ اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں ہے اور پہلے دو اعتراضوں کا حاصل یہ تھا کہ تعریف اپنے افراد کے لیے جامع نہیں ہے۔

تیسری تعریف: حلول یہ ہے کہ ایک چیز دوسری چیز میں اس طرح پائی جائے کہ دونوں کی طرف ایک ہی تحقیقی یا تقدیری اشارہ ہوسکے، تحقیقی اشارہ کی مثال: سفید کپڑے میں سفیدی اور کپڑے کی طرف حقیقتاً ایک ہی اشارہ ہوتا ہے۔ اور تقدیری اشارہ کی مثال: مجردات (عقول ونفوس) اور ان کے علوم وصفات کی طرف اشارہ تقدیراً ایک ہوتا ہے، یعنی اس کو ایک اشارہ مان لیا جاتا ہے۔

اس تعریف پر اعتراض یہ ہے کہ جب کوئی جسم کسی مکان میں حاصل ہوتا ہے تو جسم اور مکان دونوں کی طرف ایک ہی اشارہ ہوتا ہے، حالاں کہ یہ حلول نہیں ہے، پس یہ تعریف

بھی دخولِ غیر سے مانع نہ رہی۔

چوتھی تعریف: متاخرین حکما کی پسندیدہ تعریف یہ ہے کہ حلول ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ وہ خصوصی تعلّق ہے جس کی بنا پر مختص کا صفت بننا اور مختص بہ کا موصوف بننا صحیح ہو۔ مثلاً سفیدی کا جسم سے ایک خصوصی تعلّق ہے جس کی بنا پر سفیدی کو صفت بنانا اور جسم کو موصوف بنانا اور ''سفید جسم'' کہنا درست ہے۔

فائدہ: اصطلاح میں صفت بننے والی چیز کو حال اور موصوف بننے والی چیز کو محل کہتے ہیں۔ پھر محل اگر پائے جانے میں حال کا محتاج ہو تو اس کو محل اور ہیولیٰ کہتے ہیں اور حال کو حالِ جوہری اور صورتِ جسمیہ کہتے ہیں، اور اگر محل پائے جانے میں حال کا محتاج نہ ہو تو اس کو موضوع اور حال کو عرض کہتے ہیں۔

حلول کی قسمیں: پھر حلول کی دو قسمیں ہیں: ۱۔حلولِ سریانی ۲۔حلول طریانی۔[۱]

حلولِ سَرَیانی: یہ ہے کہ حال محل کے ہر ہر جزو میں سرایت کیے ہوئے ہو۔ سرایت کرنے والے جزو کو حال (سَارِيْ) اور جس جزو میں سرایت کیے ہوئے ہے اس کو محل (مَسْرِیٰ) کہتے ہیں، جیسے سفیدی کا کپڑے میں اور عرق گلاب کا گلاب کے پھول میں حلول سریانی ہے۔ یہی بات اس طرح بھی کہی جاسکتی ہے کہ حلول سریانی دو چیزوں کا اس طرح ایک ہوجانا ہے کہ جو اشارہ ایک کی طرف کیا جائے وہی اشارہ بعینہٖ دوسری چیز کی طرف بھی ہو۔ مثال مذکور میں جو اشارہ کپڑے اور گلاب کے پھول کی طرف کریں گے وہی اشارہ اس کی سفیدی اور عرق گلاب کی طرف بھی ہوگا۔ اسی طرح اس کا برعکس ہے کہ سفیدی اور عرقِ گلاب کی طرف جو اشارہ کیا جائے گا وہی کپڑے اور گلاب کے پھول کی طرف بھی ہوگا۔

---

[۱] سَرَیَان مصدر ہے اور لغات کشوری میں بفتحتین کی صراحت ہے، اسی طرح طَرَیَان بھی بفتحتین ہے، پس اول کو بضم السین و سکون الراء اور ثانی کو بضم الطاء و سکون الراء پڑھنا غلط ہے۔

حلولِ طریانی: یہ ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز دوسری کے لیے ظرف (برتن) ہو، جیسے صراحی میں پانی کا حلول اور خط میں نقطہ کا حلول طریانی ہے۔

تداخل کا بیان

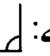
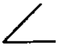
تداخل کے لغوی معنی ہیں: ایک چیز کا دوسری چیز میں گھسنا۔ اور اصطلاحی معنی ہیں: ایک چیز کا دوسری چیز میں اس طرح مل جانا کہ حجم اور مقدار میں کوئی اضافہ نہ ہو۔ یعنی انفرادی حالت میں ہر ایک کا جو حجم اور ہر ایک کی جو مقدار تھی، ملنے کے بعد مجموعہ کا حجم اور مقدار بھی وہی رہے، اس میں کوئی اضافہ نہ ہو، جیسے دو خطوں کے سروں کے ملنے سے نقطوں میں تداخل ہوتا ہے۔

قاعدہ: فلاسفہ کے نزدیک جواہر میں تداخل باطل ہے، یعنی دو جسموں میں تداخل نہیں ہوسکتا، صرف اعراض میں تداخل جائز ہے، جیسے خط کا سرا فلاسفہ کے نزدیک نقطہ عرضیہ ہے، پس دو نقطوں میں تداخل ہوسکتا ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ اگر جوہر مجرد عن المادہ ہو جیسے نفوس تو ان میں تداخل ہوسکتا ہے یا نہیں؟ یہ اختلافی مسئلہ ہے اور حق یہ ہے کہ تداخل ہوسکتا ہے۔ ارواح و نفوس کا اجسام میں تداخل ہے، اسی طرح علوم و صفات کا مجردات (عقول وغیرہ) میں تداخل ہے اور جو حضرات اس کو تداخل نہیں مانتے وہ اس کو حلول کہتے ہیں۔

شکل کا بیان

شکل کے لغوی معنی ہیں: کسی چیز کی صورت۔ اور حکما کی اصطلاح میں: شکل اس ہیئت کو کہتے ہیں جو کسی مقدار کو اس وقت عارض ہوتی ہے جب اس کا ایک یا چند خطوط احاطہ کریں، بشرطیکہ احاطہ مکمّل ہو، جیسے کُرہ ایک خط کے احاطہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے اور اس کی شکل یہ ہے: اور نصف کرہ دو خطوں کے احاطہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے اور اس

کی شکل یہ ہے: اور مثلث تین خطوں کے احاطہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اور مکمّل احاطہ کرنے کی قید زاویہ کو نکالنے کے لیے ہے۔ اور زاویہ کی تین قسمیں ہیں: زاویہ قائمہ، زاویہ حادّہ اور زاویہ منفرجہ۔ زاویہ قائمہ یہ ہے:  اور زاویہ حادّہ یہ ہے:  اور زاویہ منفرجہ یہ ہے:

شکل کا ثبوت: ہر جسم کے لیے کوئی خاص شکل ہونا ضروری ہے، کیوں کہ جب کوئی خاص جسم **مُخَلّٰی بالطَّبع** فرض کرلیا جائے تو وہ یا متناہی ہوگا یا غیر متناہی۔ غیر متناہی تو اس لیے نہیں ہوسکتا کہ اس کا ابطال ہو چکا، اس لیے لامحالہ متناہی ہوگا۔ اور متناہی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کو ایک یا چند خطوط گھیریں، پس اس سے جسم کو جو ہیئت حاصل ہوگی وہی اس کی شکل ہوگی۔

فائدہ: جسم **من حیث ھو ھو** تناہی کو نہیں چاہتا، ورنہ غیر متناہی جسم کا تصور ہی محال ہوتا، حالاں کہ ایسا نہیں ہے، جسم کو اولاً غیر متناہی فرض کرلیا جاتا ہے، پھر برہان سے عدم تناہی کو باطل کیا جاتا ہے۔ اگر جسم کی ماہیت ہی تناہی کو مقتضی ہوتی تو اقامت برہان کی کیا ضرورت تھی؟ البتہ مطلق جسم کی انواع مثلاً آگ، پانی، مٹی، آسمان وغیرہ خاص خاص مقداروں اور مخصوص مرتبوں کو چاہتی ہیں، اسلیے ان انواع کا متناہی ہونا ضروری ہے۔[۱]

شکل طبعی اور قسری: اس کے بعد جاننا چاہیے کہ ہر شکل کے لیے کوئی علّتِ فاعلیہ ہونی ضروری ہے اور وہ جسم سے کوئی امر خارج نہیں ہوسکتا، کیوں کہ ہم نے جسم کو **مُخَلّٰی بالطَّبع** فرض کیا ہے، لامحالہ کوئی امر داخلِ علّت ہوگا۔ اب تین احتمال ہیں: ہیولیٰ علّتِ فاعلیہ ہو، یا صورتِ جسمیہ، یا خود جسم کی طبیعت، اول دو احتمال باطل ہیں، کیوں کہ ہیولیٰ قابل ہے، اس میں صرف قوتِ قبول ہے، قوتِ فاعلیت نہیں ہے اور صورتِ جسمیہ تمام اجسام کی مشترک ہے، اس لیے اس کو شکل کے لیے علّت بنانے کی صورت میں تمام

---

[۱] احسن الکلام: ص ۲۷ ملخصاً

اجسام میں شکل کا اشتراک لازم آئے گا جو بداہتہً باطل ہے۔ پس لامحالہ جسم کی طبیعت ہی شکل کے لیے علّتِ فاعلیہ ہوگی تو شکل بھی طبعی ہوگی۔ غرض ہر جسم کے لیے ایک شکل طبعی ہوتی ہے جس پر وہ جسم رہتا ہے، بشرطیکہ اس کو قاسر نہ بدلے۔

اور جس صورت میں شکلِ طبعی کو قاسر بدل دے تو جب تک قاسر قوی ہے اور وہ شکل طبعی کے ازالہ پر قادر ہے جسم شکلِ غیر طبعی کو قبول کیے رہے گا، مگر جوں ہی قاسر زائل ہوگا اور دیگر کوئی مانع بھی موجود نہ ہوگا تو جسم اپنی اصلی شکل پر لوٹ آئے گا۔ مانع نہ ہونے کی قید اس لیے لگائی ہے کہ بعض مرتبہ قاسر ہٹ جاتا ہے، مگر جسم اپنی اصلی شکل پر نہیں لوٹتا، کیوں کہ وہاں کوئی مانع موجود ہوتا ہے، مثلاً زمین کی شکلِ طبعی کُرَوی ہے، مگر سیلاب وغیرہ کی وجہ سے اس میں گڑھے پڑجاتے ہیں اور ہوا سے جگہ جگہ ریت کے تودے کھڑے ہوجاتے ہیں، پھر قاسر ہٹ جاتا ہے، مگر زمین کی صورتِ حال نہیں بدلتی، کیوں کہ زمین میں یبوست (خشکی) ہے۔ یہ یبوست اس شکلِ قسری کی حفاظت کرتی ہے اور زمین کو شکل طبعی کی طرف نہیں لوٹنے دیتی۔[1]

مکان کا بیان

مکان اسم ظرف بمعنی جگہ ہے، لغت میں اس کے دو معنی ہیں:

۱۔ وہ جس میں کوئی چیز رکھی جائے، جیسے صراحی پانی کے لیے مکان ہے۔

۲۔ وہ جس پر کوئی چیز ٹیکی جائے، جیسے زمین چارپائی کے لیے مکان ہے، کیوں کہ وہ زمین پر ٹیکی جاتی ہے۔

اور مکان کی ماہیت میں حکما کا اختلاف ہے، مشہور مذاہب تین ہیں:

۱۔ حکمائے مشّائیہ کے نزدیک مکان کہتے ہیں گھیرنے والے جسم کی اندرونی سطح کو جو گھیرے ہوئے جسم کی باہری سطح سے ملی ہوئی ہو، جیسے پانی سے بھرا ہوا گلاس، اس

---

[1] احسن الکلام ملخصاً

میں پانی کا مکان گلاس کی اندرونی سطح کا اتنا حصّہ ہے جو پانی سے ملا ہوا ہے۔ اور جو پانی سے اوپر ہے وہ پانی کا مکان نہیں ہے۔

۲۔ حکمائے اشراقیین کے نزدیک مکان بُعدِ مجرد کا نام ہے، یعنی مکان وہ امتداد ہے جو جوہر ہے اور غیر مادّی ہے، جسکے اندر جسم سماتا ہے، اس طرح کہ جسم کا طول، عرض اور عمق بُعدِ مجرد کے طول، عرض اور عمق میں حلول (سرایت) کر جاتے ہیں، مثلاً صراحی میں جو خلا ہے جو کسی بھی مشغول کرنے والی چیز سے خالی ہے یہ بُعدِ مجرد ہے اور موجود بنفسہ ہے، یعنی اپنے پائے جانے میں صراحی کا محتاج نہیں ہے۔ جب اس خلا میں پانی بھر دیا جائے تو پانی کے ابعادِ ثلاثہ اس بُعد کے ابعادِ ثلاثہ میں سرایت کر جائیں گے۔ پس بُعد کا اتنا حصّہ جو پانی کے مساوی ہے پانی کا مکان ہے۔

۳۔ متکلمین کے نزدیک بھی مکان بُعدِ مجرد ہی ہے، مگر ان کے نزدیک وہ بُعد موجود نہیں ہے، بلکہ امر موہوم ہے، یعنی خیال میں آنے والی ایک چیز ہے، مثلاً صراحی جب متمکن (پانی وغیرہ) سے خالی ہو تو اس میں ایک خلا محسوس ہوتا ہے، جب اس خلا میں پانی وغیرہ کے ہونے کا لحاظ کرلیا جائے تو اس کا نام مکان ہے۔ متکلمین کے نزدیک خلا ممکن ہے۔

وضاحت: مکان کی حقیقت کیا ہے؟ یہ فلسفہ کا نہایت اہم مسئلہ ہے۔ عام لوگ مکان کو جانتے ہیں، گو اس کی جامع مانع تعریف نہ بتلاسکیں، اس لیے یہ مسئلہ بدیہی ہے، شدت بداہت سے نظری ہو گیا ہے۔ اتنی بات تو بدیہی اور متفق علیہ ہے کہ مکان ایک امرِ واقعی ہے، کیوں کہ اس کو جسم بھرتا ہے اور اس سے منتقل ہوتا ہے اور اس کی طرف منتقل ہوتا ہے اور جس چیز میں یہ اوصاف ہوں وہ اشارۂ حسیہ کو قبول کرتا ہے اور جو چیز اشارۂ حسیہ کو قبول کرے وہ امرِ واقعی ہوتی ہے، محض اختراعی نہیں ہوسکتی۔

اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ مکان امرِ واقعی ہے تو اب جاننا چاہیے کہ نقطہ اور خط مکان نہیں

ہوسکتے، کیوں کہ نقطہ تو کسی جہت میں منقسم نہیں ہے اور خط صرف ایک جہت میں منقسم ہے، اور جو چیزیں ایسی ہوں وہ ایسی چیز کا مکان کیوں کر ہوسکتی ہیں جو جہاتِ ثلاثہ میں منقسم ہے؟ اب صرف دو احتمال رہ جاتے ہیں: ایک سطح کا، دوسرا جسم کا۔ مشّائین نے پہلا احتمال لیا ہے اور اشراقیین اور متکلمین نے دوسرا۔

مشّائیہ کے نزدیک مکان سطح کا نام ہے، مگر یہ سطح جسمِ متمکن میں حلول کرنے والی نہیں ہوسکتی، ورنہ جسمِ متمکن کے انتقال کے ساتھ مکان بھی منتقل ہوجائے گا وھو کما تری، بلکہ وہ جسمِ حاوی میں حلول کرنے والی ہوگی، پھر جسمِ حاوی کی بھی ظاہری (بیرونی) سطح نہیں ہوسکتی، کیوں کہ وہ جسمِ متمکن سے مُمَاس (ملنے والی) نہیں ہے اور مکان کے لیے مماس ہونا ضروری ہے۔ پس ثابت ہوا کہ مکان جسمِ حاوی کی باطنی (اندرونی) سطح ہے جو جسمِ محوی کی ظاہری سطح سے ملی ہوئی ہے۔ یہاں یہ بات بھی طلبہ کو جان لینی چاہیے کہ جو اجسام فضا میں ہیں ان کے لیے جسمِ حاوی وہ ہوا ہے جو ان کو چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔

اور حکمائے اشراقیہ کے نزدیک مکان میں بھی جسمِ متمکن کی طرح ابعادِ ثلاثہ ضروری ہیں، پس سطح مکان نہیں ہوسکتی، بلکہ مکان بُعدِ مجرد ہے جو موجود ہے، اس لیے کہ اگر بُعدِ مادّی ہو تو تداخلِ بُعدین لازم آئے گا اور تداخل محال ہے اور وہ بُعدِ جوہر قائم بذاتہ ہوگا، متمکنات بدلتے رہیں گے اور مکان بعینہٖ باقی رہے گا۔

اور متکلمین کے نزدیک وہ بُعد امرِ موہوم ہے جس کو جسم علی سبیل التوہم بھرتا ہے۔

مذاہب ثلاثہ پر تنقید: تینوں مذاہب قابلِ تنقید ہیں۔ مشّائیہ کے مذہب پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں:

پہلا اعتراض: یہ ہے کہ جس دلیل سے نقطہ اور خط کا مکان ہونا باطل ہے اسی دلیل سے سطح کا مکان ہونا بھی باطل ہے، یعنی جسمِ متمکن میں اَبعاد ثلاثہ ہیں، پس اس کا مکان بھی اسی

قماش کا ہونا چاہیے۔ نقطہ جس میں کوئی بُعد نہیں، خط جس میں صرف ایک بُعد ہے اور سطح جس میں صرف دو بُعد ہیں جسم کے لیے جس میں ابعادِ ثلاثہ ہیں مکان نہیں ہو سکتے۔

دوسرا اعتراض: یہ ہے کہ فلکُ الافلاک کے لیے مکان کیا ہوگا؟ کیوں کہ اس سے پرے کوئی جسم ہے ہی نہیں جو اس کے لیے حاوی ہو، اور وہ تعریف کس کام کی جس کی رو سے وہ عظیم مخلوق مکان سے محروم رہ جائے جو فلاسفہ کے خیال میں سارا جہاں گھومارہی ہے؟

اور اشراقیہ کے مذہب پر یہ اعتراض ہے کہ بُعدِ مجرد کا وجود ہی محال ہے، کیوں کہ امتداد اپنی طبیعت اور فطرت سے مادّہ کی طرف محتاج ہے، پھر یہ کب جائز ہے کہ اس کے افراد کہیں تو مادّہ کے محتاج ہوں اور کہیں مادّہ سے مجرد؟ اور اگر بالفرض بُعدِ مجرد کا وجود مان لیا جائے تو اس کو مکان قرار دینے کی صورت میں تداخلِ بُعدین لازم آئے گا اور دو بُعدوں کا اس طرح مل جانا کہ حجم وغیرہ کچھ نہ بڑھے بداہۃً باطل ہے۔ اور یہ خیال کہ بُعدِ مادّی کا بُعدِ مجرد میں تداخل محال نہیں ہے اس وقت صحیح ہے جب کہ بُعدِ مجرد بالکلیہ ہیولیٰ سے مجرد ہو اور زیرِ بحث بُعد، مجردات اور مادّیات کے درمیان مثل برزخ کے ہے، یعنی نہ تو من کلّ الوجوہ مادّیات کی طرح ہے، اس لیے کہ وہ ہیولیٰ اولیٰ سے مجرد ہے اور نہ من کلّ الوجوہ مجردات کی طرح ہے، اس لیے کہ ہیولیٰ ثانویہ کو چاہتا ہے۔ غرض امتناع تداخل کا منشا عظم و امتداد ہے اور وہ اس بُعدِ مجرد میں بھی موجود ہے، اس لیے یہاں بھی تداخل باطل ہے۔

اور متکلمین کے مذہب پر یہ سوال ہے کہ امرِ موہوم سے کیا مراد ہے؟ لاشئ محض یا کچھ اور؟ اول اس لیے مراد نہیں ہوسکتا کہ مکان اوصافِ واقعیہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے، مثلاً کم وبیش ہونا، چھوٹا بڑا ہونا اور اگر امرموہوم واقع میں کوئی شئ ہے تو سوال یہ ہے کہ وہ خارج میں بنفسہ موجود ہے یا نہیں؟ اگر موجود ہے تو خلافِ مفروض ہے اور اگر وہ بذاتِ خود موجود نہیں ہے بلکہ اس کا منشائے انتزاع خارج میں موجود ہے تو حقیقتاً مکان وہ منشا ہوگا نہ کہ بُعدِ موہوم۔

حیّز کا بیان

جمہور حکما کے نزدیک حیّز اور مکان ایک ہی چیز ہیں اور بعض لوگ حیّز کو مکان بمعنی سطح سے عام مانتے ہیں، کیوں کہ فلکُ الافلاک کے لیے حیّز تو ہے مگر مکان نہیں ہے، اس لیے کہ فلکِ اعظم سے پَرے کوئی ایسا جسم نہیں ہے جو اس کو گھیرے ہوئے ہو۔ ان حضرات کے نزدیک حیّز وہ چیز ہے جس کی وجہ سے اجسام اشارۂ حسیہ میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوجاتے ہیں، خواہ ممتاز کرنے والی چیز مکان ہو یا کوئی خاص وضع اور ہیئت۔ پس فلکُ الافلاک کا حیّز اس کا تمام اجسام سے اوپر ہونا ہے، کیوں کہ یہی چیز اس کو دوسرے اجسام سے ممتاز کرتی ہے۔

پھر حیّز کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ حیّزِ طبعی ۲۔ حیّزِ قسری

حیّزِ طبعی: وہ حیّز ہے جو جسم کی ذات کے مناسب ہو، یعنی جسم کو اس میں قرار وسکون حاصل ہو، اور وہ کسی کے ہٹائے بغیر وہاں سے ہٹنا نہ چاہے، جیسے زمین پر پڑا ہوا پتھر حیّزِ طبعی میں ہے۔

حیّزِ قسری: وہ حیّز ہے جو جسم کی ذات کے مناسب نہ ہو، یعنی جسم کو اس میں قرار وسکون نہ ہو، وہ کسی خارجی قوت ہی کی وجہ سے مجبوراً وہاں ہو، جیسے فضا میں ہوائی جہاز یا فضا میں اُچھالا ہوا پتھر حیّزِ قسری میں ہیں، اور اس کا نام حیّزِ قسری اس لیے ہے کہ وہ قاسر یعنی مجبور کرنے والی چیز کی وجہ سے ہے۔

خلا اور ملأ کا بیان

خلا مصدر ہے جس کے لغوی معنی ہیں: خالی جگہ۔ اور اصطلاحی معنی ہیں: وہ خالی جگہ جو ہمیں آسمان وزمین کے درمیان، اسی طرح خالی صراحی وغیرہ میں محسوس ہوتی ہے، جب

کہ اس میں کسی جسم کے نہ ہونے کا لحاظ کیا جائے، یعنی مکان کا ہر قسم کے مکین سے خالی ہونا خلا ہے، مثلاً دو صراحیاں قریب قریب رکھی ہوں، مگر وہ ایک دوسرے سے لگی ہوئی نہ ہوں نہ ان کے درمیان کوئی چیز ہو تو آپ کو دوں صراحیوں کے درمیان ایک امتداد محسوس ہوگا جس کو کوئی بھی جسم بھر سکتا ہے، لیکن ابھی وہ ہر شاغل سے خالی ہے، یہی بُعدِ خلا ہے۔ خلا متکلمین کے نزدیک ممکن ہے اور فلاسفہ کے نزدیک محال ہے۔

ملأ بھی مصدر ہے جس کے لغوی معنی ہیں: بھرنا۔

اور اصطلاحی معنی دو ہیں:

۱۔ جسم کو ملأ کہتے ہیں، کیوں کہ وہ مکان کو بھرتا ہے۔

۲۔ وہ خلا جو خیال میں آتا ہے اس میں جسم ہونے کے لحاظ کے ساتھ ملا ہے، اس لیے کہ وہ جسم سے بھرا جاتا ہے۔

الملأ المتشابہ: وہ جسم ہے جو امورِ مختلفۃ الحقائق سے مرکب نہ ہو۔

وضاحت: اس امر میں اختلاف ہے کہ مکان کا متمکن سے خالی ہونا ممکن ہے یا ممتنع؟ متکلمین کے نزدیک ممکن ہے اور حکمائے مشائیہ اور اشراقیہ کے نزدیک محال ہے، کیوں کہ اگر مکان متمکن سے خالی ہوگا تو اس میں جو حشو ہے کیا وہ لاشئ محض ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے، کیوں کہ وہ متصف بالصغر والکبر والزیادۃ والنقصان ہوتا ہے اور یہ اوصاف واقعیہ ہیں اور لاشئ محض اوصافِ واقعیہ کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتی، پس لامحالہ وہ حشو کوئی شئ ہوگی، پس خلا ملأ ہوگیا، اور ہوا گو مبصر نہ ہو مگر موجود ہے، غبارے میں ہوا بھرنے سے پھول جاتا ہے، پنکھے کی تحریک سے ہوا محسوس ہوتی ہے، اس لیے ہر جگہ ہوا موجود ہے، جس نے کہیں خلا چھوڑا ہی نہیں۔ اور متکلمین خلا کے اس لیے قائل ہیں کہ ان کے نزدیک مکان ہی امر موہوم ہے، پھر اس کا کسی چیز سے بھرا ہوا ہونا کیا ضروری ہے؟ مکان ایک امرِ اعتباری ہے، پس اس کو شاغل سے خالی بھی مان سکتے ہیں۔

حرکت وسکون کا بیان

حرکت کے لغوی معنی ہیں: سکون سے نکلنا۔ اور عرفی معنی ہیں: جسم کا یا جسم کے اجزا کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا، جیسے کسی کا گھر سے مسجد جانا، یا چکی کا حرکت کرنا۔ اور فلاسفہ کے نزدیک حرکت کے معنی ہیں: کسی چیز کا تدریجی طور پر قوت سے فعل میں آنا، جیسے پانی کا بہ تدریج سرد یا گرم ہونا۔ اگر تبدیلی یکبارگی ہو تو اس کا نام کون وفساد ہے، جیسے پانی کا ہوا (بھاپ) ہونا۔ اور متکلمین کے نزدیک حرکت کہتے ہیں: کسی چیز کے ایک جگہ میں ہونے کو، اس کے بعد کہ پہلے وہ چیز دوسری جگہ میں تھی۔

تشریح: شئے موجود یا تو تمام وجوہ سے بالفعل موجود ہوگی اور ایسی ہستی صرف واجب تعالی کی ہے جو جمیع وجوہ سے بالفعل موجود ہے، کوئی کمال ایسا نہیں ہے جو ان کو بالفعل[1] حاصل نہ ہو، یا تمام وجوہ سے بالقوہ ہوگی اور یہ باطل ہے اس لیے کہ اگر ایسا ہو تو لازم آئے گا کہ شئے باعتبار وجود بھی بالقوہ ہو، حالاں کہ وہ موجود بالفعل ہے یا بعض وجوہ سے بالفعل موجود ہوگی اور بعض وجوہ سے بالقوہ اور یہ احتمال درست ہے۔ کائنات کی تمام چیزیں ایسی ہی ہیں، من وجہٍ بالفعل ہیں اور من وجہٍ بالقوہ یعنی بعض کمالات تو ان کو سرِدست حاصل ہیں مثلاً وجود، اور بعض کی ان میں صلاحیت ہے، جیسے کہ بچہ پیدا ہوتا ہے، پودا زمین سے نکلتا ہے اور آہستہ آہستہ پروان چڑھتا ہے۔

غرض جب شئے موجود قوت سے فعل کی طرف نکلتی ہے تو دو صورتیں ہوتی ہیں: کبھی تدریجاً خروج ہوتا ہے، کبھی دفعۃً مثلاً بچہ رفتہ رفتہ جوان ہوتا ہے، پودا بتدریج تناور درخت بنتا ہے، مگر پانی دفعۃً بھاپ ہوجاتا ہے، کیوں کہ جب تک کچھ بھی مائیت باقی ہے پانی پانی ہے، جب بالکل مائیت جاتی رہتی ہے تو بھاپ بن جاتا ہے، پس جو خروج تدریجاً ہو وہ حرکت ہے اور جو دفعۃً ہو وہ کون وفساد ہے۔

---

[1] فلاسفہ کے نزدیک شئے بالقوہ کو نقصان اور شئے بالفعل کو کمال کہتے ہیں۔ (احسن: ص۷۹)

پھر حرکت کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے:

ایک حرکتِ توسطیہ (درمیانی حرت)، دوسرے حرکتِ قطعیّہ (حرکتِ تمامیہ)۔

حرکتِ توسطیہ: جسمِ متحرک کا مبدأ اور منتہی کے درمیان ہونا ہے، یعنی جب کوئی متحرک کسی مبدأ سے کسی منتہی کی طرف حرکت شروع کرتا ہے اور ابھی حرکت جاری ہوتی ہے، متحرک منتہی تک نہیں پہنچا ہوتا، بلکہ درمیانی کسی مسافت میں ہوتا ہے تو اس کا نام حرکتِ توسطیہ (حرکتِ جاریہ) ہے، اور یہ حرکت ایک متعیّن متشخص چیز ہے اور خارج میں موجود ہے۔

حرکتِ قطعیّہ: حرکتِ توسطیہ کے مسلسل جاری رہنے سے مسافت کی ابتدا سے انتہا تک ایک امرِ ممتد خیال میں آتا ہے، وہ حرکتِ قطعیّہ ہے۔ مثلاً آسمان سے بارش کا قطرہ گرتا ہے تو ایک لڑی معلوم ہوتا ہے، اسی طرح شعلۂ جوالا دائرہ معلوم ہوتا ہے، حالاں کہ واقع میں وہ ایک جلی ہوئی لکڑی ہے جس کو گھمانے سے ایک چکر معلوم ہوتا ہے، اسی طرح جب حرکت کسی مبدأ سے شروع ہوکر منتہی تک جاری رہتی ہے تو حرکت تمام ہونے کے بعد بھی ایک امر ممتد خیال میں آتا ہے وہ حرکتِ قطعیّہ ہے۔ یہ حرکت خارج میں موجود نہیں ہوتی، اس کا صرف ذہن میں وجود ہوتا ہے۔

نوٹ: حرکتِ توسطیہ کی دو حالتیں ہیں: ایک ترکِ مبدأ کے بعد شروع ہوتی ہے اور وصول الی المنتہی تک باقی رہتی ہے۔ اس کو حالتِ مستمرہ کہتے ہیں، دوسری جب جسمِ متحرک کی حدودِ مسافت کی طرف نسبت کی جائے کہ جسم اس وقت اس حد میں ہے اور اس حد میں نہیں ہے، اس کو حالتِ سیّالہ کہتے ہیں۔

پھر حرکت کی دو قسمیں ہیں: حرکتِ ذاتی اور حرکتِ عرضی۔

حرکتِ ذاتی: وہ حرکت ہے جو خود متحرک میں براہ راست پائی جائے، جیسے چلنے والے آدمی کی حرکت، اسی طرح ریل اور کشتی کی حرکت۔

حرکتِ عرضی: وہ حرکت ہے جو خود متحرک میں نہ پائی جائے، بلکہ اس سے ملی ہوئی کسی چیز

میں پائی جائے اور متحرک کو حرکت کے ساتھ اس کے تابع کر کے متصف کیا جائے، جیسے اعراضِ جسم، سیاہی، سفیدی، جسم کے تابع ہو کر حرکت کرتے ہیں، اسی طرح مسافر، ریل کشتی کے توسط سے حرکت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں۔

پھر حرکتِ ذاتی کی تین قسمیں ہیں: ۱۔حرکتِ ارادی ۲۔حرکتِ طبعی ۳۔حرکتِ قسری۔

حرکتِ ارادی: وہ حرکت ہے جو جسمِ متحرک کی طبیعت کی وجہ سے ہو اور قوتِ محرکہ کو حرکت کا شعور بھی ہو، جیسے حیوانات کی حرکت۔

حرکتِ طبعی: وہ حرکت ہے جو جسمِ متحرک کی طبیعت کی وجہ سے ہو اور قوتِ محرکہ کو نہ تو حرکت کا شعور ہو نہ ارادہ، جیسے اوپر سے نیچے آنے والے پتھر کی حرکت۔

حرکتِ قسری: وہ حرکت ہے جو جسمِ متحرک کی طبیعت کے تقاضے کے خلاف کسی دباؤ کی وجہ سے ہو، جیسے اوپر پھینکے ہوئے پتھر کی حرکت۔

وجہ حصر: حرکت کا مبدأ یعنی جسم کی طبیعت یا تو خارج سے حرکت کا استفادہ کرے گی، تو وہ حرکتِ قسری ہے، یا خارج سے استفادہ نہیں کرے گی بلکہ خود جسمِ متحرک اپنے فطری تقاضے سے حرکت کرے گا، تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو حرکت کے مبدأ کو حرکت کا شعور وادراک ہوگا یا نہیں، اول حرکتِ ارادیہ ہے اور ثانی حرکتِ طبعیہ ہے۔

فائدہ: حرکت کے تحقق کے لیے چھ اُمور ضروری ہیں:

۱۔متحرک جو حرکت کو قبول کرے، کیوں کہ حرکت ایک عرض ہے اور ہر عرض کے لیے موضوع (محل) کا ہونا ضروری ہے۔

۲۔محرک، کیوں کہ حرکت ممکن ہے اور ہر ممکن کے لیے علّت ضروری ہے، یہ نہیں ہوسکتا کہ خود متحرک ہی محرک بھی ہو، ایک تو اس وجہ سے کہ متحرک قابل ہے اور قابل فاعل نہیں ہوتا، دوسرے اس وجہ سے کہ اگر جسم کی ذات ہی حرکت کی علّت ہو تو لازم آئے گا کہ دنیا

میں کوئی جسم ساکن نہ ہو۔ پس معلوم ہوا کہ حرکت کی علّت جسم میں کوئی اور چیز ہے، خود جسمیت علّت نہیں ہے۔
حرکتِ ارادیہ میں محرک نفسِ شاعرہ (سمجھنے والا نفس) ہے اور حرکتِ طبعیہ میں محرک طبیعتِ جسم ہے، یعنی جب جسم حالتِ غیر طبعی قبول کر لیتا ہے تو زوالِ قاسر کے وقت اس کی طبیعت محرک ہوتی ہے کہ وہ حالتِ غیر طبعی کو چھوڑ کر حالتِ طبعی میں آجائے، مثلاً جب پتھر کو قاسر نے اوپر پھینکا اور قاسر کی قوت زائل ہوگئی تو طبیعتِ جسم اس امر کی محرک ہوگی کہ وہ اپنے حیّزِ طبعی میں واپس آجائے۔ مگر طبیعتِ جسم ہر وقت محرک نہیں ہوتی، بلکہ اس وقت محرک ہوتی ہے جب جسم حالتِ غیر طبیعیہ کو قبول کرلے۔
حرکتِ قسریہ میں محرک وہ قوت ہے جو متحرک میں ہوتی ہے اور امرِ خارج سے مستفاد ہوتی ہے اور ضعف وشدت کو قبول کرتی ہے، مثلاً جب پتھر کو اوپر پھینکا تو پھینکے ہوئے پتھر نے رامی سے چڑھنے والی قوت حاصل کی۔ یہ قوت شروع میں ضعیف ہوتی ہے، ایک اس وجہ سے کہ ہوا صعود سے روکتی ہے، دوسرے اس وجہ سے کہ طبیعتِ جسم صعود سے روکتی ہے، مگر بعد میں پتھر کی رگڑ سے ہوا کا قِوام پتلا ہوجاتا ہے اور اس قوت میں شدت پیدا ہوجاتی ہے۔ پھر جب قوتِ قاسر زائل ہوجاتی ہے تو پتھر اپنے حیّزِ طبعی کی طرف لوٹ آتا ہے۔
حرکتِ قسریہ میں محرک ذات قاسر نہیں ہوتی، بلکہ قوت قاسر ہوتی ہے، اس لیے کہ اگر خود قاسر محرک ہو تو چاہیے کہ جب تک قاسر سلامت رہے متحرک حرکت کرتا ہی رہے یا حرکت دے کر متحرک فوت ہوجائے تو حرکت بند ہوجائے، حالاں کہ ایسا نہیں ہوتا۔
کبھی حرکتِ قسریہ کا محرک طبیعت اور قاسر سے مرکب ہوتا ہے، یعنی ان کے مجموعہ سے حرکت پیدا ہوتی ہے، جیسے کسی نے پتھر کو نیچے پھینکا تو اس پتھر نے حرکتِ طبعیہ بھی کی اور قسریہ بھی۔ اور فلاسفہ کے نزدیک جو چیز داخل اور خارج سے مرکب ہوتی ہے وہ خارج ہی سے سمجھی جاتی ہے۔
اسی طرح کبھی حرکتِ ارادیہ کا محرک ارادہ اور طبیعت سے مرکب ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص

قصداً نیچے گرا تو اس نے حرکتِ ارادیہ بھی کی اور طبعیہ بھی۔ نیز کبھی حرکتِ ارادیہ کا محرک طبیعت، ارادہ اور قاسر تینوں سے مرکب ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص نیچے گرنا چاہتا تھا کہ اس کو کسی نے دھکا بھی دے دیا تو اس نے تینوں حرکتیں کیں۔

۳۔ حرکت کے لیے مسافت بھی ضروری ہے، کیوں کہ حرکت (چلنے) کے لیے راستہ کی ضرورت ہے جس پر متحرک چلے۔

۴۔ مبدأ ضروری ہے، اس لیے کہ جب متحرک حرکت کرے گا تو کسی چیز کو چھوڑے گا، وہی متروک مبدأ ہوگا۔

۵۔ منتہی ضروری ہے، اس لیے کہ جب متحرک حرکت کرے گا تو کوئی شئے مطلوب ہوگی، وہی مطلوب منتہی ہے۔

مبدأ اور منتہی کبھی متّحد بالذات اور متغائر بالاعتبار ہوتے ہیں، جیسے حرکتِ مستدیرۂ تامہ (بالکل گول حرکت) میں۔ اور کبھی بالذات اور بالعرض دونوں طرح متغائر ہوتے ہیں، جیسے برودت سے حرارت کی طرف یا اس کے برعکس حرکت میں۔

۶۔ زمانہ بھی حرکت کے لیے ضروری ہے، یعنی مقدارِ حرکت کا وجود بھی لابُدّی ہے۔

فائدہ: حرکتِ طبعیہ کبھی علی وتیرةٍ واحدةٍ ہوتی ہے،[1] جیسے پتھر کا نیچے آنا اور کبھی علی جہات مختلفة ہوتی ہے، جیسے شاخہائے درخت کا نمو، اسی طرح حرکتِ ارادیہ بھی کبھی علی وتیرة واحدة ہوتی ہے، جیسے حرکتِ افلاک کہ فلاسفہ کے نزدیک ارادی ہے اور کبھی علی طریقة مختلفة ہوتی ہے، جیسے حیوان کی حرکت۔

مقولوں میں حرکت کا بیان

کسی مقولہ میں حرکت کا مطلب یہ ہے کہ متحرک اس مقولہ کی ایک نوع سے دوسری نوع

---

[1] وتیرہ: روش، طریقہ

کی طرف منتقل ہوجائے، جیسے سفید کپڑے کا سیاہ یا اس کا برعکس ہونا، یا مقولہ کی ایک صنف سے دوسری صنف کی طرف منتقل ہوجائے، جیسے تیز سفید کا ہلکا سفید یا اس کے برعکس ہونا یا ایک فرد سے دوسرے فرد کی طرف منتقل ہوجائے، جیسے مکان کے ایک حصّہ سے دوسرے حصّہ میں منتقل ہونا۔

حرکت بالذات (حقیقتاً) چار مقولوں میں واقع ہوتی ہے: مقولۂ کم، کیف، این، اور وضع میں، باقی مقولوں میں بالتبع حرکت ہوتی ہے اور بعض مقولوں میں بالکل حرکت نہیں ہوتی۔

حرکت في الکم: (حرکتِ کَمِّیہ) مقولۂ کم میں حرکت کا مطلب یہ ہے کہ جسم متحرک ایک مقدار سے دوسری مقدار کی طرف منتقل ہوجائے، مثلاً گز بھر لمبا پودا رفتہ رفتہ دو گز لمبا ہوجائے۔ حرکتِ کمیہ کی چار صورتیں ہیں:

(الف) نمو (بڑھوتری) یعنی جسم کے ساتھ کسی چیز کے ملنے کی وجہ سے اور ہر جانب فطری مناسبت سے دوسری چیز کے گھسنے کی وجہ سے اجزائے اصلیہ کا جمیع اقطار[1] میں **علی نسبةٍ طبعیةٍ** بڑھنا، جیسے نونہال کا نشو ونما، **نَمَا الشيءُ نُمُوًّا** کے معنی ہیں: بڑھنا، زیادہ ہونا۔

(ب) ذبول (مرجھانا) جسم سے کسی چیز کے جدا ہونے کی وجہ سے جمیع اقطار میں **علی نسبةٍ طبعیةٍ** اجزائے اصلیہ کا گھٹنا، جیسے پھول کا یا پودے کا مرجھانا، **ذَبَلَ النبات ذُبُولًا** کے معنی ہیں: سبزے کی تازگی اور تری کا ختم ہوجانا۔

(ج) **تخلخل** (بیچ بیچ سے خالی ہونا) یعنی جسم کا بغیر اس کے کہ خارج سے اس میں کوئی چیز بڑھائی جائے بڑھ جانا، مثلاً جب تنگ منہ کی شیشی کو پانی پر اوندھا کیا جائے تو اس میں پانی نہیں بھرے گا، اس لیے کہ اس میں ہوا موجود ہے، پھر جب اس کو خوب

---

[1] اقطار: کنارے، قطر کی جمع ہے۔

چوس لیا تو ہوا نکل گئی، لیکن ابھی کچھ ہوا باقی ہے جو پھر تمام شیشی میں پھیل گئی، اس واسطے کہ خلا محال ہے یہ ہوا کا **تخلخل** ہے، کیوں کہ بغیر اس کے کہ خارج سے اس میں کوئی چیز بڑھائی جائے، ہوا بڑھ گئی، **تخلخل الشيء** کے معنی ہیں: کسی چیز کے اجزا کا ملا ہوا نہ ہونا۔

(د) تکاثف (ٹھوس ہونا) یعنی جسم کا بغیر اس کے کہ خارج سے اس میں سے کوئی چیز گھٹائی جائے گھٹ جانا، مثلاً تنگ منہ کی شیشی کو خوب چوس کر جب پانی پر اوندھا کیا جائے تو اس کے کچھ حصّہ میں پانی بھر جائے گا، اس لیے کہ باقی ہوا میں **تخلخل** ہوکر پوری شیشی بھر گئی تھی۔ اب جب پانی نے ہوائے رقیق سے مقابلہ کیا تو وہ سمٹ کر اپنی اصلی جگہ میں چلی گئی اور خالی جگہ میں پانی بھر گیا، پس بغیر اس کے کہ ہوا سے کوئی چیز کم کی جائے ہوا گھٹ گئی یہی تکاثف ہے۔ اسی طرح کسی برتن میں پانی بھر کر فریج میں جمنے کے لیے رکھ دیا جائے، جب پانی برف بن جائے گا تو برتن قدرے خالی ہوجائے گا یہ پانی کا تکاثف ہے۔ **تکاثفَ الشیءُ** کے معنی ہیں: گاڑھا ہونا، گنجان ہونا، موٹا ہونا۔

حرکت في الکیف: (حرکتِ کیفیہ) مقولۂ کیف میں حرکت کا مطلب یہ ہے کہ جسم متحرک ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف تدریجی طور پر صورتِ نوعیہ باقی رہتے ہوئے منتقل ہوجائے، جیسے گرم پانی کا آہستہ آہستہ سرد یا سرد پانی کا رفتہ رفتہ گرم ہوجانا، یا کھٹے انگور کا میٹھا ہوجانا، یا سبز میوہ کا سرخ ہوجانا، یا سفید جسم کا کالا ہوجانا، یا کالے کا سفید ہوجانا، یعنی ذات باقی رہنے کے ساتھ کیفیات کا بدل جانا۔ حرکتِ کیفیہ کو استحالہ بھی کہتے ہیں، کیوں کہ اس میں حالت بدلتی ہے۔

اور صورتِ نوعیہ باقی رہنے کی شرط اس لیے ہے کہ اگر صورتِ نوعیہ بھی بدل جائے تو وہ کون وفساد ہوگا، حرکت نہ ہوگی، مثلاً پانی گرم ہوکر بھاپ بن جائے یا جسم جل کر خاک ہوجائے تو یہ کون وفساد ہے، حرکت نہیں ہے۔

حرکت في الأين: (حرکتِ اَینیہ) مقولۂ اَین میں حرکت کا مطلب یہ ہے کہ جسم متحرک ایک جگہ سے دوسری جگہ تدریجی طور پر منتقل ہو جائے، جیسے زید کا گھر سے مسجد میں چلا آنا۔ حرکتِ اَینیہ کا دوسرا نام نقلہ بروزن شعلہ ہے، اور عرفِ عام میں حرکتِ اَینیہ ہی کو حرکت کہتے ہیں۔

حرکت في الوضع: (حرکتِ وضعیہ) مقولۂ وضع میں حرکت کا مطلب یہ ہے کہ جسم متحرک ایک وضع اور ہیئت سے تدریجی طور پر دوسری وضع اور ہیئت میں منتقل ہو جائے، جیسے چرخہ کی حرکت سے اس کی وضع اور چکی کی حرکت سے اس کی ہیئت بدلتی ہے۔ اسی طرح قائم بیٹھ جائے یا قاعد کھڑا ہو جائے تو بھی آدمی کی ہیئت بدل جائے گی، مگر اس صورت میں حرکتِ وضعیہ اَینیہ کے ساتھ ہوگی، کیوں کہ قاعد جب کھڑا ہوا تو اس نے حرکتِ اَینیہ بھی کی اور وضعیہ بھی، حرکتِ اَینیہ تو اس لیے کی کہ پہلے اس کا مکان وہ ہوا تھی جو بیٹھنے کی حالت میں اس کو محیط تھی اور اب وہ ہوا ہے جو کھڑے ہونے کی حالت میں اس کو محیط ہے۔ اور وضع بھی بدل گئی، اس لیے کہ سر کو پیروں سے بیٹھنے کی حالت میں قرب تھا اور اب بعد ہو گیا۔ اسی طرح کھڑے ہونے کی صورت میں پہلے سر زمین سے مثلاً گز بھر بلند تھا، اب دو گز ہو گیا۔

سکون کا بیان

سکون کے لغوی معنی ہیں: حرکت کا موقوف ہو جانا۔ اور فلاسفہ کے نزدیک سکون کے معنی ہیں: جس چیز میں حرکت کی صلاحیت ہو اس کا حرکت نہ کرنا، پس مجردات جیسے عقول اور نفوس نہ تو متحرک ہیں نہ ساکن، کیوں کہ ان میں حرکت کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ اور متکلمین کے نزدیک سکون کے معنی ہیں: کسی چیز کا ایک جگہ میں ہونا اس کے بعد کہ پہلے بھی وہ اسی جگہ میں تھی۔

حکما کے نزدیک حرکت وسکون میں تقابل، تقابلِ عدم و ملکہ ہے، کیوں کہ حرکت وجودی چیز ہے اور سکون عدمی، مگر اس میں وجودی کی صلاحیت ہے۔ اور متکلمین کے نزدیک تقابل، تقابلِ تضاد ہے، کیوں کہ حرکت تو وجودی ہے ہی، سکون کی تعریف میں بھی کون (ہونا) ہے، جو ایک وجودی چیز ہے، پس حرکت وسکون دونوں وجودی ہوئے، اور ان میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف نہیں ہے، اس لیے انکے درمیان تقابلِ تضاد ہوا۔

زمانہ کا بیان

زمانہ لغت میں وقت کو کہتے ہیں، خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ۔ زمانہ کا وجود بدیہی ہے، ہر کوئی زمانہ کو جانتا اور سمجھتا ہے، سب لوگ زمانہ کا اندازہ گھنٹوں، دنوں، مہینوں اور سالوں سے کرتے ہیں، اگر لوگ زمانہ نہ جانتے ہوتے تو یہ اندازے کیسے مقرر کرتے؟ غرض زمانہ ایک واقعی چیز ہے اور اوصاف واقعیہ کے ساتھ متصف ہے، مگر اس کی حقیقت اور ماہیت میں اختلاف ہے۔ ذیل میں تین چار قول ذکر کیے جاتے ہیں:

پہلا قول: بعض قدیم فلاسفہ کے نزدیک زمانہ ایک جوہرِ مجرد غیر فانی ہے، یعنی زمانہ ایک قائم بالذات چیز ہے، مادّہ سے مجرد ہے، جسم اور جسمانی نہیں ہے اور بذاتِ خود فنا کو قبول نہیں کرتا، اس کا ہمیشہ موجود رہنا ضروری ہے۔ جب وہ متحرک ہوتا ہے تو اس کو زمانہ کہتے ہیں اور جب اس میں سکون وقرار ہوتا ہے تو اس کو دہر کہتے ہیں۔

دوسرا قول: ارسطو اور حکمائے محقّقین کا خیال یہ ہے کہ زمانہ فلکُ الافلاک کی حرکت کی مقدار کا نام ہے۔ ان کے نزدیک زمانہ ایک ایسا امر ممتد سیال ہے جس کے اجزا ایک ساتھ موجود نہیں ہیں۔ البتہ ذاتی طور پر ان میں تقدم وتأخر ہے جس کے ذریعہ واقعاتِ عالم کا ایک دوسرے سے مقدم ومؤخر ہونا معلوم کرلیا جاتا ہے۔

غرض زمانہ پر حرکت کی تعریف صادق آتی ہے اور فلاسفہ کے نزدیک سریع تر اور ازلی و

ابدی حرکت فلکُ الافلاک کی ہے، اس لیے مشّائیہ نے اس حرکت کو ایک پیمانہ مقرر کیا ہے اور اس کی مقدار کو زمانہ قرار دیا ہے، وہ اس پیمانہ سے ناپ کر اس امرِ مُمتد سیال کے حصّے کرتے ہیں اور ان کو گھنٹہ، منٹ، سیکنڈ، دن، رات، ہفتہ، مہینہ، سال اور صدی قرار دیتے ہیں۔ مشّائیہ کے نزدیک زمانہ بس ماضی اور مستقبل ہیں، زمانۂ حاضر کوئی چیز نہیں۔ حاضر ان کے نزدیک ایک آنِ موہوم ہے۔

تیسرا قول: متکلمین کے نزدیک زمانہ امتدادِ موہوم ہے، یعنی وہ ایک درازی ہے جو کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتی، صرف اعتباری چیز ہے۔ اس کے تمام اجزا ایک ساتھ موجود نہیں ہیں، البتہ اس کے تمام اجزا ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں۔

متکلمین کی دلیل یہ ہے کہ ماضی تو گذر چکا اور مستقبل ابھی آیا نہیں، اب اگر حاضر کو موجود مانیں تو کل کے بغیر جزو کا پایا جانا لازم آئے گا جو باطل ہے، اس لیے ان کے نزدیک سارا زمانہ ہی موجود نہیں ہے، بلکہ وہ اعتباری اور موہوم چیز ہے۔

متکلمین کی دوسری رائے یہ ہے کہ زمانہ ایک ایسی نئی چیز ہے جو معلوم ہے، اس کے ذریعہ دوسری ایسی نئی بات کا اندازہ کیا جاتا ہے جو معلوم نہیں ہے۔ مثلاً کہتے ہیں کہ ''میں دن نکلے آؤں گا'' اس میں سورج کا نکلنا ایک ایسی نئی بات ہے جو آئندہ پیش آئے گی اور وہ یقینی ہے اور آدمی کا آنا ایک احتمالی بات ہے، پس جب اس احتمالی امر کو اس یقینی امر سے ملایا تو ابہام ختم ہوگیا اور بات واضح ہوگئی۔ غرض طلوعِ شمس سے آدمی کے آنے کا اندازہ ٹھہرانا زمانہ ہے۔

آن: زمانہ کے اجزا کے درمیان حد فاصل جزو کا نام ہے، یعنی آن زمانہ کا وہ نا قابلِ تقسیم جزو ہے جو زمانہ کے اجزائے ماضی اور مستقبل کے درمیان واقع ہوتا ہے، جسے زمانۂ حاضر کہتے ہیں۔ آن کی جمع آنات آتی ہے۔

ابد: جانبِ مستقبل میں غیر متناہی زمانہ ہے اور کبھی عرصۂ دراز کے معنی میں بھی آتا ہے۔

ابدی: جو کبھی معدوم نہ ہو، یعنی مستقبل میں اس کا وجود مسلسل چلتا رہے۔

ازل: جانب ماضی میں غیر متناہی زمانہ ہے۔

ازلی: جو ہمیشہ سے ہو یعنی وہ نیست سے ہست نہ ہوا ہو بلکہ وہ ہمیشہ سے موجود ہو۔

دہر: نہایت طول وطویل زمانہ ہے اور مطلق زمانہ کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے، جیسے حدیث: لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ. (زمانے کو برا نہ کہو)۔

سرمد: وہ زمانہ جس کی نہ ابتدا ہو نہ انتہا، یعنی ازل وابد کا مجموعہ۔

سرمدی: وہ چیز جس کی نہ ابتدا ہو نہ انتہا۔

حدِ مشترک: دو ہم جنس مقداروں کے درمیان وہ حدِ فاصل جو ہر ایک کا نقطۂ ابتدا بھی ہو اور نقطۂ انتہا بھی، یا اگر ایک مقدار سے کاٹ کر دوسری پر رکھ دیں تو پہلی کم نہ ہو اور دوسری زائد نہ ہو، جیسے دو اجسام متصلہ کے درمیان سطح اور دو سطوح متصلہ کے درمیان خط اور دو متّصل خطوط کے درمیان نقطہ۔ یا یوں کہیں کہ حد مشترک وہ چیز ہے جس کی نسبت کسی مقدار کے دونوں جزوں کی طرف یکساں ہو، جیسے خط کے دو حصوں کے درمیان نقطہ حد مشترک ہے، کیوں کہ اس کی نسبت خط کے دونوں حصوں کی طرف یکساں ہے۔

طبیعیات کا دوسرا فن

فلکیات کا بیان

قدیم ہیئت کے معلّم اول ارسطو کے نزدیک عالم کا مرکز زمین ہے، تمام سیارے اور ثوابت ستارے اس کے گرد گھومتے ہیں۔ بطلیموس[1] (Ptolemee) صاحب مجسطی اس گروہ کا سرخیل ہے، اس حکیم نے مصر میں اسکندریہ کے پاس ۱۶۷ء میں وفات پائی ہے، اس کا مرکزیتِ زمین کا نظریہ تقریباً ڈیڑھ ہزار سال تک مسلّم رہا۔ فرانسیسی حکیم کوپرنیک (متوفی ۱۵۴۲ء) نے اس نظریہ کو باطل کیا اور مرکزیتِ شمس کا نظریہ پیش کیا جو آج تک چل رہا ہے۔

قدیم نظریہ یہ تھا کہ ہماری یہ زمین پانی کو ساتھ ملا کر ایک کرہ ہے جس پر کرۂ ہوا محیط ہے اور کرۂ ہوا پر کرۂ نار محیط ہے اور ان عناصرِ اربعہ پر شیشے کی طرح شفاف اجسام کے نو افلاک پیاز کے چھلکے کی طرح متّصل تہ بہ تہ محیط ہیں، جن میں انگشتری کے نگینوں کی طرح تارے جڑے ہوئے ہیں۔ زمین معہ عناصرِ اربعہ درمیان فضا میں ساکن ہے اور فلکُ الافلاک اپنے ماتحت تمام افلاک کو زمین کے گرد چوبیس گھنٹوں میں ایک دورہ کراتا ہے، جس سے رات دن اور مختلف موسم پیدا ہوتے ہیں۔

ارسطو کا یہ بھی کہنا تھا کہ کائنات کے مادّی مآخذ پانچ عناصر ہیں: زمین، پانی، ہوا، آگ، اور اثیر (Ether)، سارے عالم کی تشکیل ان عناصر سے ہوئی ہے اور خود یہ عناصر بسیط ہیں، کسی اور عنصر سے ان کی تشکیل نہیں ہوئی۔ عالمِ سفلی[2] (فلکِ قمر سے نیچے کا جہاں) کا

---

[1] اس سے پہلے ایک اور بطلیموس سکندر کا علاتی بھائی گذرا ہے، جس نے سکندر کے بعد مصر پر حکومت کی ہے، اسی نے عجائب خانہ اسکندریہ بنایا تھا، اس نے ۲۸۲ ق م میں وفات پائی ہے۔

[2] سفلی سین کے زیر کے ساتھ اردو تلفظ ہے، عربی سُفلی بروزن علوی ہے۔

وجود پہلے چار عناصر سے ہوا ہے اور عالمِ علوی (آسمان، ستاروں اور سیاروں) کا ماخذ و خمیر پانچواں عنصر ہے۔ پہلے چار عناصر قابلِ تغیّر ہیں اور خود وہ عناصر اوران کے مرکبات وزن، خفت، ثقل، حرارت، برودت، یبوست اور رطوبت وغیرہ اوصاف سے متصف ہیں، مگر پانچواں عنصر ازلی، ابدی اور نا قابلِ تغیّر ہونے کے علاوہ مذکورہ بالا اوصاف میں سے کسی وصف کا حامل نہیں ہے۔[1]

فلکیات: وہ خاص حالات، جو افلاک وسماوات سے تعلّق رکھتے ہوں۔

فلک: حکمائے قدیم کے نزدیک فلک مقداری گول جسم ہے جو بسیط ہے، یعنی مختلف ماہیتیں رکھنے والے اجسام سے مرکب نہیں ہے اور جانداروں کی طرح اس کا بھی نفس ہے جو نفسِ فلکی کہلاتا ہے اور وہ ہمیشہ اپنے شوق وارادہ سے حرکتِ دَوری میں مصروف رہتا ہے اور وہ شیشہ کی طرح شفاف اور سخت نا قابلِ شکست ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ افلاک کوئی اجسام نہیں ہیں، بلکہ سیاروں کی رفتار سے جو فضائی لائن پیدا ہوتی ہے اسی وہمی فضائی لائن (دائرے) کو ان سیارات کے افلاک کہتے ہیں۔
مدار کے معنیٰ ہیں: گھومنے کی جگہ، اجرامِ سماوی جن راہوں میں گھومتے اور تیرتے ہیں وہ افلاک ہیں۔

رصدی معائنہ سے نو بڑے افلاک پایۂ ثبوت کو پہنچے ہیں، جن کے نام یہ ہیں:
۱۔ فلکُ الافلاک (فلکوں کا فلک یعنی سب سے بڑا فلک) اس کو فلکِ اطلس (سادہ فلک) اور فلکِ اعظم (بڑا فلک) بھی کہتے ہیں، جہتوں کو متعیّن کرنے والا یہی فلک ہے۔
۲۔ اس سے نیچے فلکِ ثوابت ہے۔　۳۔ پھر فلکِ زحل۔　۴۔ پھر فلکِ مشتری۔
۵۔ پھر فلکِ مریخ۔　۶۔ پھر فلکِ شمس　۷۔ پھر فلکِ زہرہ　۸۔ پھر فلکِ عطارد
۹۔ پھر فلکِ قمر۔

---

[1] فلکیات جدیدہ: ج ۱، ص ۱۰۵

اور چھوٹے افلاک پندرہ ہیں جن میں سے چھ تدویریں ہیں، آٹھ خارج المرکز ہیں اور فلکِ قمر کے لیے ایک اور فلک ہے جو موافق المرکز اور جوزہر کہلاتا ہے، تفصیل علمِ ہیئت میں ہے۔

تشریح: قدیم حکما نے رصد گاہوں کی مدد سے کل نو افلاک دریافت کیے تھے۔ ان کے نزدیک سورج اور چاند کا شمار بھی سیاروں میں تھا، کل سیارے سات تھے اور ان کی ترتیب حسب ذیل تھی۔

زمین کو مرکزِ عالم ساکن تصور کیا گیا تھا اور تمام سیاروں کو اسکے گرد محو گردش فرض کیا گیا تھا۔

پہلا سیارہ چاند ہے جو زمین سے قریب ترین سیارہ ہے اور اس کا فلک، فلکِ قمر ہماری زمین پر سب سے پہلے محیط ہے۔ چاند تقریباً اٹھائیس دن میں مغرب سے مشرق کی جانب زمین کے گرد ایک دورہ پورا کرتا ہے۔

دوسرا سیارہ عطارد ہے۔ اس کا فلک، فلکِ عطارد، فلکِ قمر پر محیط ہے۔ یہ سیارہ آفتاب کی طرح مغرب سے مشرق کی جانب تین سو پینسٹھ دن اور چھ گھنٹے میں زمین کے گرد دورہ پورا کرتا ہے۔

تیسرا سیارہ زہرہ ہے، فلکِ زہرہ فلکِ عطارد پر محیط ہے۔ یہ سیارہ بھی سورج کی طرح تین سو پینسٹھ دن اور چھ گھنٹوں میں زمین کے گرد دورہ پورا کرتا ہے۔

چوتھا سیارہ سورج ہے، فلکِ شمس فلکِ ہرہ پر محیط ہے، وہ بھی مذکورہ مدت میں ایک دورہ مکمّل کرتا ہے۔

پانچواں سیارہ مریخ ہے، فلکِ مریخ فلکِ شمس پر محیط ہے۔ یہ سیارہ مغرب سے مشرق کی جانب دو سال شمسی (سات سو تیس دن اور بارہ گھنٹوں) میں ایک دورہ پورا کرتا ہے۔

چھٹا سیارہ مشتری ہے، فلکِ مشتری فلکِ مریخ پر محیط ہے، یہ سیارہ زمین کے گرد مغرب

سے مشرق کی جانب بارہ سال شمسی میں ایک دورہ پورا کرتا ہے۔

ساتواں سیارہ زحل ہے، فلکِ زحل فلکِ مشتری پر محیط ہے، یہ تین سال شمسی میں مغرب سے مشرق کی جانب ایک دورہ پورا کرتا ہے۔

آٹھواں فلک فلکِ ثوابت ہے جس میں باقی کل تارے نگینوں کی طرح جڑے ہوئے ہیں۔

نواں فلک مذکورہ تمام افلاک پر نواں فلک، فلکُ الافلاک ہے، جو سب افلاک پر محیط ہے، جس کو محدّد الجہات اور فلکِ اطلس اور فلکِ اعظم بھی کہتے ہیں، اس میں کوئی ستارہ یا سیارہ نہیں ہے اور اس سے پرے کوئی مخلوق نہیں ہے۔ یہ فلک مشرق سے مغرب کی جانب چوبیس گھنٹوں میں ایک دورہ پورا کرتا ہے اور اپنے ساتھ سارے افلاک کو چوبیس گھنٹوں میں ایک دورہ کرا دیتا ہے جس سے تاروں کا طلوع وغروب، رات دن، موسموں کی تبدیلی وقوع پذیر ہوتی ہے۔

مرکزیتِ شمس کا نظریہ: یہ نظریہ بھی بہت قدیم ہے کہ آفتاب زمین سے کئی سو گنا بڑا ایک نورانی گولہ ہے جو فضا کے درمیان ساکن معلّق ہے اور جس طرح ہماری یہ زمین پہاڑوں، دریاؤں پر مشتمل، ہوا سے محیط، فضا میں معلّق ایک ایسا کرہ ہے جس پر رات دن اور مختلف موسموں کی آمد ورفت ہے، اسی طرح چاند، زہرہ، مریخ وغیرہ سیارے بھی مستقل زمینیں ہیں جن پر رات دن اور مختلف موسموں کی آمد ورفت رہتی ہے۔ اور ہماری زمین اور بقیہ کل سیارے آفتاب کے گرد مختلف مسافت پر لٹو کی طرح دو قسم کی حرکات میں مصروف ہیں: اول ان سیاروں کی وہ حرکت جو وہ اپنے محور پر کرتے ہیں جن سے ان کے رات اور دن بدلتے رہتے ہیں۔ دوم وہ حرکت جس سے وہ آفتاب کے گرد چکر لگاتے ہیں اور جس سے ان کے موسم بدلتے ہیں۔

فائدہ: کیا آسمان اور فلک ایک چیز ہیں یا ان میں کچھ فرق ہے؟ حکما نے اس مسئلہ سے بحث نہیں کی۔ علمائے اسلام نے دونوں کو ایک سمجھ کر اسلامی نظریہ اور فلسفی نظریہ میں تطبیق

دینے کی کوشش کی ہے کہ سات آسمان اور عرش و کرسی مل کر نو افلاک ہوتے ہیں، مگر یہ محض ایک خیال ہے، سماوات اور عرش و کرسی کی جو تفصیلات نصوص میں وارد ہوئی ہیں ان سے یہ رائے ہم آہنگ نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں چند ضروری باتیں عرض کی جاتی ہیں:

۱۔ قرآن و حدیث سے آسمانوں کی تعداد سات ہونا ثابت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ علمِ ہیئت والوں کا آسمانوں کی تعداد نو بتلانا غلط، بے دلیل اور محض خیالات پر مبنی ہے۔[۱]

۲۔ حم السجدہ آیت نمبر ۱۱ میں ہے کہ آسمان کا مادّہ دخانیہ سیالہ ہے اور مشکٰوۃ شریف باب بدأ الخلق فصل سوم میں بحوالہ ترمذی و مسند احمد روایت ہے کہ آسمان ایک موج ہے (پانی کی موج کی طرح) جو روک دی گئی ہے، یعنی بحکمِ الٰہی معلّق ہے اور ہر دو آسمانوں کے درمیان پانچ سو سال کی مسافت ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک افلاک مقدار رکھنے والے گول اجسام ہیں، اور پیاز کے چھلکوں کی طرح تہ بہ تہ ہیں، پھر دونوں نظریوں میں تطبیق کیوں کر ہوسکتی ہے؟

۳۔ عرش اور کرسی برحق ہیں۔ قرآن پاک کی متعدد آیات میں ان کا تذکرہ آیا ہے۔ کرسی نیچے ہے اور عرش سب سے اوپر آخری مخلوق ہے۔

مستدرکِ حاکم میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ

الکرسی موضع القدمین، والعرش لا یُقدّرُ قَدرَہٗ اِلّا اللّٰہ تعالٰی.

کرسی پیر رکھنے کی جگہ ہے اور عرش کا اندازہ سوائے خدا کے کوئی نہیں کرسکتا۔

اور مولانا وحید الزماں صاحب لکھنوی ثم حیدر آبادی کی لغات الحدیث اردو میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کرسی آسمان اور زمین سب کو گھیرے ہوئے ہے اور عرش ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے یہاں تک کہ کرسی کو بھی (تو عرش کرسی سے بھی بہت بڑا ہے)۔[۲] یہی بات سدّی مفسّر نے کہی ہے اور ابن جریر اور ابن کثیر رحمہما اللہ نے بحوالہ حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ حدیث

---

[۱] معارف القرآن شفیعی: ج۱، ص ۴۷ [۲] ج ۴، ص ۴۱

مرفوع بیان کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ "قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے! ساتوں آسمان اور زمینوں کی مثال کرسی کے مقابلہ میں ایسی ہے جیسے ایک بڑے میدان میں کوئی حلقۂ انگشتری ڈال دیا جائے۔" اور بعض دوسری روایات میں ہے کہ "عرش کے سامنے کرسی کی مثال بھی ایسی ہی ہے، جیسے ایک بڑے میدان میں انگشتری کا حلقہ۔"[1]

اور ابن ابی العز حنفی نے العقیدۃ الطحاویہ کی شرح میں لکھا ہے کہ

بعض متکلمین کا خیال یہ ہے کہ عرش فلک ہے، تمام جوانب سے مستدیر ہے، ہر جہت سے عالم کو محیط ہے، کبھی وہ عرش کو فلکِ اطلس اور فلکِ تاسع بھی کہتے ہیں۔ یہ بات صحیح نہیں ہے، کیوں کہ نصوص سے یہ بات ثابت ہے کہ عرش کے پائے ہیں، اس کو فرشتے اٹھائے ہوئے ہیں، نیز لغت میں عرش کے معنی تختِ شاہی کے ہیں، اس سے فلک مراد نہیں ہے، نہ عرب اس لفظ سے یہ معنی سمجھتے ہیں، جب کہ قرآن عربوں کی زبان و محاورات میں نازل ہوا ہے۔ غرض عرش پائے رکھنے والا تخت ہے، جسے ملائکہ تھامے ہوئے ہیں اور وہ عالم پر قبے کی طرح ہے۔[2]

۴۔ فلاسفہ آٹھویں آسمان کو فلکِ ثوابت مانتے ہیں، یعنی تمام ستاروں کو اس میں فرض کرتے ہیں اور آٹھواں آسمان کرسی بنتا ہے، یعنی تمام ستارے کرسی میں جڑے ہوئے ہیں۔ یہ بات بھی قطعاً نصوص کے خلاف ہے، کیوں کہ کسی نص سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کرسی کو ستاروں سے مزین کیا ہے، بلکہ سورۃ الصافات وغیرہ میں صراحت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس طرف والے آسمان کو یعنی سمائے دنیا کو ستاروں کی آرائش سے رونق دی ہے۔ اس لیے ظاہر یہ ہے کہ سما اور فلک الگ الگ چیزیں ہیں۔ فلک وہ دائرہ ہے جس میں جرمِ سماوی تیرتا ہے، یعنی وہ اس کا روٹ ہے اور بڑی راہیں نو اور چھوٹی راہیں پندرہ، کل چوبیس ہیں۔ اور آسمان کل سات ہیں، وہ سیال دھویں کی شکل

---

[1] معارف القرآن شفیعی: ج۱، ص۶۱۵ [2] ص۳۱۰ ملخصاً

میں ہیں اور ایک روکی ہوئی موج کی طرح ہیں۔ اس سے زیادہ ہم آسمانوں کے بارے میں نہیں جانتے۔

افلاک کے احکام: فلاسفہ کے نزدیک افلاک کے سات احکام ہیں:

۱۔ افلاک گول ہیں، یعنی اگر ہم ان کے بالکل بیچ میں ایک نقطہ فرض کریں تو اس نقطہ سے سطح کی طرف نکلنے والے تمام خطوط یکساں ہوں گے جیسا کرہ میں ہوتا ہے۔

۲۔ افلاک بسیط ہیں، یعنی وہ ایسے اجسام سے مرکب نہیں ہیں جن کی ماہیتیں مختلف ہوں، مثلاً اجسامِ عنصریہ چار یا تین یا دو عناصر سے مرکب ہیں اور چاروں عناصر کی ماہیتیں مختلف ہیں، اس طرح کے اجزا سے افلاک مرکب نہیں ہیں۔ بلکہ ان کے اجزا کی سب کی ایک ہی ماہیت ہے (بسیط کے یہ بھی ایک معنی ہیں جیسا کہ آگے آرہا ہے)۔

۳۔ فلک کون وفساد (بننے اور بگڑنے) اور خرق والتیام (پھٹنے اور جڑنے) کو قبول نہیں کرتا، نہ وہ خشک ہے نہ تر، نہ سرد ہے نہ گرم، نہ ہلکا ہے نہ بھاری۔

۴۔ فلک ہمیشہ گول گھومتا رہتا ہے۔

۵۔ فلک ارادہ سے حرکت کرتا ہے۔

۶۔ فلک کو حرکت دینے والی قوتِ بعیدہ مادّہ سے مجرد ہے اور وہ نفسِ فلکی ہے۔

۷۔ فلک کو حرکت دینے والی قوت قریبہ جسمانی یعنی مادّی ہے اور وہ فلک کا نفسِ منطبعہ (چھپنے والا نفس) ہے اور فلک سے اس کا تعلّق ایسا ہے جیسا ہماری قوتِ خیالیہ کا ہم سے تعلّق ہے۔

تشریح: جس طرح انسان کے لیے دو نفس ہیں: نسمہ اور نفسِ ناطقہ، اول مادّی اور جسم میں ساری (حلول کرنے والا) ہے اور ثانی غیر مادّی اور انسان کیساتھ اس کا تعلّق بواسطہ نسمہ

ہے، اسی طرح فلاسفہ کے نزدیک افلاک کو حرکت دینے والے نفس بھی دو ہیں: ایک نفسِ منطبعہ، دوسرا نفسِ زکیہ۔ اول محرکِ قریب (بلاواسطہ محرک) مادّی، اور جرمِ فلکی کے ہر ہر جزو میں ساری ہے، اور جس طرح ہماری قوتِ خیالیہ ادراکاتِ جزئیہ کا محل ہے اسی طرح یہ نفس بھی ادراکاتِ جزئیہ کا محل ہے، بس فرق یہ ہے کہ قوتِ خیالیہ دماغ میں رکھی گئی ہے اور نفسِ منطبعہ فلک کے ہر ہر جزو میں ہے۔ انطباع کے معنی ہیں: چھپنا، چوں کہ یہ نفس جرمِ فلکی میں منقش ہوتا ہے اس لیے اس کو نفسِ منطبعہ کہتے ہیں۔

ثانی محرکِ بعید ہے، یعنی وہ فلک کو بواسطہ نفسِ منطبعہ حرکت دیتا ہے اور مجرد یعنی غیر مادّی ہے اور جرمِ فلکی میں ساری نہیں ہے، جیسے نفسِ ناطقہ کا بدنِ انسانی کے ساتھ تعلّق بواسطہ نسمہ ہے اور وہ بدن میں ساری نہیں ہے۔ اس کا نام نفسِ زکیہ (ستھرا نفس) اس کی شرافت اور بزرگی کی وجہ سے رکھا گیا ہے، جیسے نفسِ ناطقہ کو اس کی بزرگی کی وجہ سے روحِ ربانی کہتے ہیں۔ اسی نفس کو نفسِ فلکی بھی کہتے ہیں۔

کوکب (ستارہ) گول بسیط جسم ہے، یعنی ستارے مادّی ہیں، ان کی شکلیں گول ہیں اور وہ بسیط یعنی مختلف ماہیت والے اجزا سے مرکب نہیں ہیں۔ تمام ستارے فلک میں اس طرح جڑے ہوئے ہیں جس طرح نگینہ انگوٹھی میں جڑا ہوا ہوتا ہے، اور چاند کے علاوہ تمام ستارے بذاتِ خود روشن ہیں اور چاند سورج سے روشنی حاصل کرتا ہے، یہ فلاسفہ کی رائے ہے۔ اور متکلمین کے نزدیک تمام سیارے سورج سے روشنی حاصل کرتے ہیں اور ستارے بذاتِ خود روشن ہیں۔ اور کواکب سیارہ سات ہیں، یعنی زحل، مشتری وغیرہ اور ان کو سیارہ (تیز گام) اس لیے کہتے ہیں کہ ان کی رفتار تیز ہے۔ باقی تمام ستارے ثوابت (برقرار رہنے والے) ہیں، ان کو ثوابت یا تو اس لیے کہتے ہیں کہ ان کی رفتار بہت دھیمی ہے گویا غیر متحرک ہیں، یا اس لیے کہتے ہیں کہ انکے باہمی اَوضاع کبھی نہیں بدلتے، یعنی ایک ستارہ کا دوسرے سے جو قرب و بُعد اور محاذات کا تعلّق ہے وہ ہمیشہ برقرار رہتا ہے۔

تشریح: ستارہ، سیارہ اور سیارچہ اور ان کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

سیارہ (Planet) وہ جرمِ فلکی ہے جو حرکت کرتا نظر آتا ہے، علمِ ہیئت میں سیارہ وہ جرمِ فلکی ہے جو آفتاب کے گرد گھومتا ہے، نظامِ کوپرنیکی میں تمام سیارے سورج کے گرد گھومتے ہیں، زمین بھی ان میں سے ایک سیارہ ہے۔ سیاروں کی ترتیب مرکز آفتاب سے شروع ہو کر یہ ہے: ۱۔عطارد ۲۔زہرہ ۳۔ارض (زمین) ۴۔مریخ ۵۔مشتری ۶۔زحل ۷۔یورینس ۸۔نپ چون ۹۔پلاٹو۔ یہی سیارات کلاں کہلاتے ہیں، اور سیارات صغیرہ کے مدار مشتری اور مریخ کے مداروں میں واقع ہیں۔

قدیم ہیئت میں سورج اور چاند کا شمار بھی سیاروں میں تھا اور زمین ساکن مانی گئی تھی اور کل سیارے سات تھے۔ نظام بطلیموسی میں سیاروں کی ترتیب حسبِ ذیل تھی: زمین مرکزِ عالم ۱۔چاند ۲۔عطارد ۳۔زہرہ ۴۔سورج ۵۔مریخ ۶۔مشتری ۷۔زحل۔[۱]

سیارچہ: وہ سیارہ ہے جو سورج کے گرد نہیں بلکہ کسی سیارہ کے گرد حرکت کرتا ہے، اصطلاح میں اسے قمر (چاند) کہتے ہیں۔ ہماری زمین کا ایک چاند ہے اور وہ زمین کے گرد گردش کرتا ہے اور زمین سیارہ ہے جو سورج کے گرد گردش کرتی ہے۔ مشتری کے بارہ چاند ہیں، زحل کے نو چاند ہیں اور یورینس کے پانچ۔

ستارہ (Star) وہ ساکن اور روشن کرہ جو رات کو آسمان پر چمکتا نظر آتا ہے، اس کو نجم اور کوکب بھی کہتے ہیں، تمام ستارے گیس سے بنے ہوئے ہیں اس طرح کہ گیس کے اجزا نے ازدحام کی وجہ سے ایک مقام پر بگولے کی طرح گردش شروع کردی۔ گردش کے دوران اجزا باہم ایک دوسرے سے پیوست ہونے لگے، مدتِ مدیدہ کے بعد وہ چمک دار ٹھوس اجسام بنے۔ یہی روشن اجسام ستارے کہلاتے ہیں۔

خالی آنکھ سے پانچ ہزار تا سات ہزار ستارے نظر آتے ہیں۔ چھوٹی دوربین سے ایک لاکھ

---

[۱] فلکیات جدیدہ: ج ۱ ص ۲۶ مع اضافہ

ستاروں کا مشاہدہ ہوسکتا ہے۔ ہرشل کی بنائی ہوئی بیس فٹ لمبی دوربین سے دو کروڑ، اوراس کے بعد بنائی ہوئی دوربینوں کے ذریعہ دس کروڑ ستاروں کا اندازہ لگایا گیا ہے، لیکن بعد کی تحقیقات سے ثابت ہوا ہے کہ ستاروں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ صرف ہماری کہکشاں[1] کے جھرمٹ میں ایک کھرب ستارے موجود ہیں۔ اور کائنات میں ہماری کہکشاں کی مانند کئی کروڑ کہکشائیں موجود ہیں اور ہرایک کہکشاں اربہا کواکب پر مشتمل ہے۔ سرجیمس جینس کہتا ہے کہ کائنات میں ستاروں کی تعداد اتنی زیادہ ہے جتنے ریت کے اَن گنت ذرے۔[2]

فائدہ: مرکزیتِ شمس کا نظریہ بھی بہت قدیم نظریہ ہے۔ فیثاغورث (متوفی ۴۹۷ قبلِ مسیح) کے متعدد تلامذہ اس نظریہ کے قائل تھے کہ آفتاب ساکن ہے اور زمین اس کے گرد گھوم رہی ہے، مگر اس نظریہ کو قبولِ عام حاصل نہ ہوسکا اور بطلیموسی نظریہ مرکزیت ارض کا چل پڑا۔ مسلمانوں میں ابواسحاق ابراہیم بن یحییٰ زرقالی اندلسی قرطبی (۱۰۲۹ء-۱۰۸۷ء) نے بطلیموسی نظریہ پر کاری ضربیں لگائیں۔ زرقالی نے ۱۰۸۰ء میں یہ نظریہ پیش کیا کہ زمین اپنے محور پر بھی اور آفتاب کے گرد بھی محوِ حرکت ہے۔ اسی طرح جملہ سیارے بھی آفتاب کے گرد گردش کناں ہیں۔

پھر جدید علمِ فلکیات کے بانی مشہور فلکی کوپرنیکس پولینڈی (۱۴۷۳ء-۱۵۴۳ء) نے اس رائے کی بہترین تشریحات کر کے مشاہدات و تجربات سے اس کی مزید تائید کی، ورنہ فی نفسہٖ یہ نظریہ قدیم ہے۔[3]

فائدہ: علمائے ہیئتِ جدیدہ کے نزدیک آفتاب کی تین حرکات ہیں:

---

[1] کہکشاں (Galaxy) بہت سے چھوٹے چھوٹے ستاروں کی دھار جو اندھیری رات میں سڑک کی مانند، آسمان پر دور تک گئی ہوئی نظر آتی ہے۔ (فیروز اللغات)

[2] فلکیات جدیدہ: ج۱،ص۱ملخصاً　[3] مستفاد از فلکیات جدیدہ

اول: محوری[1] اس کا دورہ پچیس دن آٹھ گھنٹہ میں تام ہوتا ہے۔ مگر ہمارے مشاہدے کے لحاظ سے یہ دور ساڑھے ستائیس یوم میں پورا ہوتا ہے۔

دوم: اپنے نظام سمیت کوکب نسر واقع[2] کی طرف بسرعت گیارہ میل فی سیکنڈ جارہا ہے، بعض کے نزدیک ساڑھے گیارہ میل فی سیکنڈ۔

سوم: کل جہاں کی حرکت۔ ہرشل نے عالم کہکشاں کو ایک پہیہ سے تشبیہ دیتے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ یہ کہکشاں گھوم رہی ہے، اس کے تمام کواکب بھی جن میں شمس بھی داخل ہے گھوم رہے ہیں۔ یہ کل جہاں کی حرکت ہے، بایں حرکت آفتاب کی رفتار فی سیکنڈ تقریباً دوسو میل ہے۔[3]

فائدہ: کائنات، شمس وقمر، کواکب، ثوابت وسیارات اور مرکزیت ارض وشمس کے بارے میں یہ تمام نظریات خواہ قدیم ہوں یا جدید محض ظن وتخمین اور تجربات ومشاہدات پر مبنی ہیں، ان میں کتنی صداقت ہے اس بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا، قرآن کریم اور احادیث شریفہ میں بھی اس بارے میں واضح تفصیلات نہیں ہیں اور شریعت کا یہ موضوع بھی نہیں ہے، نصوص میں صرف اشارے پائے جاتے ہیں، مثلاً:

۱۔ ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا﴾[4] (اور سورج اپنے ٹھکانے کی طرف چلتا رہتا ہے) اس آیت میں مستقر سے مستقرِ زمانی بھی مراد لیا گیا ہے اور مستقرِ مکانی بھی۔ مستقرِ زمانی یعنی وہ وقت جب کہ آفتاب اپنی حرکت مقررہ پوری کرکے رک جائے گا اور وہ وقت قیامت کا دن ہے، سورۂ زمر آیت نمبر ۵ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ مستقر سے مراد مستقرِ زمانی یعنی روزِ قیامت ہے، ارشاد ہے: ﴿کُلٌّ یَّجْرِیْ لِاَجَلٍ مُّسَمًّی﴾[5]

---

[1] محور کے معنی ہیں دُھرا جس پر پہیہ گردش کرتا ہے اور محوری حرکت کا مطلب ہے اپنی جگہ پر رہتے ہوئے گول گھومنا۔

[2] نسر واقع (جھپٹتا ہوا گدھ) قطب تارہ کے پاس ایک مشہور ستارہ ہے، یہ شمالی ستاروں میں سب سے زیادہ روشن ہے۔

[3] فلکیات جدیدہ: ج۱، ص۳۶ [4] یٰس: ۳۸ [5] فاطر: ۱۳

(ہر ایک مقررہ وقت تک چلتا رہے گا) اور اگر مستقرِ مکانی مراد لیا جائے تو بھی آیت کی اس پر دلالت نہیں ہے کہ وہ حرکت گول ہے، خطِ افقی پر حرکت بھی مراد ہوسکتی ہے۔

۲۔ ﴿کُلٌّ فِیۡ فَلَکٍ یَّسۡبَحُوۡنَ﴾[۱] (ہر ایک، ایک دائرہ میں تیرتا ہے) یہ آیت سورۂ انبیاء میں بھی آئی ہے اور سورۂ یٰس میں بھی۔ اس آیت سے سورج اور چاند دونوں کا متحرک ہونا ثابت ہوتا ہے، مگر دونوں کی حرکت ایک طرح کی ہونا ثابت نہیں ہوتا، کیوں کہ فلک کے معنی اس دائرہ کے ہیں جس میں کوئی سیارہ حرکت کرتا ہے، خواہ وہ دائرہ مستدیر ہو یا مستطیل۔

۳۔ حدیث شریف میں یہ مضمون آیا ہے کہ آفتاب چلتا رہتا ہے، یہاں تک کہ وہ عرش کے نیچے پہنچ کر سجدہ کرتا ہے اور نئے دورے کی اجازت طلب کرتا ہے، قربِ قیامت میں اس کو اجازت نہیں ملے گی اور وہ الٹا مغرب سے طلوع کرے گا، اس وقت توبہ کا دروازہ بند ہوجائے گا، اس حدیث میں تمثیل ہے، اظہارِ حقیقت مراد نہیں ہے، معارف القرآن میں حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہٗ نے لمبی بحث کر کے لکھا ہے کہ

خلاصہ یہ ہے کہ غروب آفتاب کی تخصیص اور اس کے بعد زیرِ عرش جانے اور وہاں سجدہ کرنے اور اگلے دورے کی اجازت مانگنے کے جو واقعات اس روایت میں بتلائے گئے ہیں وہ پیغمبرانہ مؤثر تعلیم کے مناسب بالکل عوامی نظر کے اعتبار سے ایک تمثیل ہے، نہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ انسان کی طرح زمین پر سجدہ کرے اور نہ سجدہ کرنے کے وقت آفتاب کی حرکت میں کچھ وقفہ ہونا لازم آتا ہے، اور نہ یہ مراد ہے کہ وہ دن رات میں صرف ایک ہی سجدہ کسی خاص جگہ جا کر کرتا ہے، اور نہ یہ کہ وہ صرف غروب کے بعد تحت العرش جاتا ہے، مگر اس انقلابی وقت میں جب کہ عوام یہ دیکھ رہے ہیں کہ آفتاب ہم سے غائب ہورہا ہے اس وقت بطور تمثیل ان کو اس حقیقت سے آگاہ کردیا گیا کہ یہ جو کچھ

---

[۱] یٰس: ۴۰

ہو رہا ہے وہ درحقیقت آفتاب کے زیرِ عرش تابعِ فرمان چلتے رہنے سے ہو رہا ہے، آفتاب خود کوئی قدرت و طاقت نہیں رکھتا۔[۱]

تمثیل کے معنی ہیں: تشبیہ دینا، مثال کے ذریعہ کوئی بات سمجھانا، کسی معنوی حقیقت کو سمجھانے کے لیے کوئی محسوس پیرایۂ بیان اختیار کرنا، احادیث شریفہ میں آفتاب کے تابعِ فرمان چلنے کو اس پیرایۂ بیان میں سمجھایا گیا ہے جیسے: إِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ. (گرمی کی تیزی جہنّم کے پھیلاؤ سے ہے) اس کو بعض علما نے تمثیل قرار دیا ہے کہ گرمی کی شدت دوزخ کی طرح تکلیف دہ ہے۔

غرض قرآن و حدیث سے سورج کی حرکت کا پتہ تو چلتا ہے اور اس کے سب ہی قائل ہیں۔ فلکیات قدیم والے بھی اور فلکیات جدید والے بھی، مگر حرکت کی کسی خاص نوعیت کی طرف اشارہ نہیں ملتا کہ وہ مستدیر ہے یا اُفقی ہے یا محوری ہے، علمِ ہیئت قدیم والے حرکتِ مستدیرہ مانتے ہیں اور قدیم ہی سے یہ نظریہ بھی چلا آرہا ہے کہ اس کی حرکت حرکتِ مستدیرہ نہیں ہے، بلکہ محوری اور اُفقی حرکت کرتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب!

بسیط کا بیان

بسیط لغت میں بمعنی مبسوط ہے اور مبسوط کے معنی ہیں: پھیلایا ہوا۔ اور اصطلاح میں بسیط وہ چیز ہے جس کا کوئی جز و نہ ہو۔ بسیط کا مقابل مرکب ہے اور جتنی قسمیں بسیط کی ہیں وہی سب مرکب کی بھی ہیں۔ بسیط کی دو قسمیں ہیں: بسیطِ حقیقی، اور بسیطِ غیر حقیقی۔

۱۔ بسیطِ حقیقی: وہ ہے جس میں قطعاً کوئی جز و نہ ہو، جیسے معبود نقطہ اور وحدت حقیقی۔

۲۔ بسیطِ غیر حقیقی کے چند معنی ہیں:

اول: وہ چیز جو بظاہر مختلف ماہیت رکھنے والے اجسام سے مرکب نہ ہو، اگر چہ نفسُ الامر

---

[۱] معارف القرآن: ج ۷، ص ۳۹۲

میں ان اجزا کی ماہیتیں مختلف ہوں، مگر مشاہدہ کے اعتبار سے وہ متحدُ الماہیت محسوس ہوتے ہوں تو وہ چیز بسیط کہلائے گی، جیسے عناصرِ اربعہ، افلاک اور حیوانات کے اعضائے متشابہہ گوشت، ہڈی وغیرہ، کیوں کہ آگ پانی وغیرہ، اسی طرح افلاک، اجزا سے مرکب ہیں اور وہ مشاہدہ میں متحدُ الماہیت نظر آتے ہیں۔ یہی حال گوشت ہڈی وغیرہ کا بھی ہے۔متشابہ بمعنی مماثل ہے، تَشَابَہَ الأَمران کے معنی ہیں: دو چیزوں کا باہم اس طرح ہو جانا کہ ان میں امتیاز کرنا مشکل ہو، گوشت اور ہڈی اسی طرح کے اعضا ہیں، گوشت کا ہر ٹکڑا گوشت ہے اور ہڈی کا ہر ٹکڑا ہڈی اور ان کا ہر جزو یکساں ہوتا ہے۔ ان میں امتیاز بہت دشوار ہے، اس لیے حیوانات کے یہ اعضا اعضائے متشابہہ کہلاتے ہیں۔

دوم: وہ چیز جس کے اجزا دوسری چیز کی بہ نسبت کم ہوں وہ بسیط ہے، قضایا بسیطہ اسی لیے بسیطہ کہلاتے ہیں کہ ان میں قضایا مرکبہ کی بہ نسبت اجزا کم ہوتے ہیں۔

سوم: وہ چیز جس کا ہر جزو مقداری نام اور تعریف میں حقیقت کے اعتبار سے کل کے مساوی ہو، جیسے عناصرِ اربعہ، کیوں کہ پانی کا ہر جزو پانی کہلاتا ہے اور اس کی ماہیت بھی وہی ہے جو کل کی ہے اور افلاک اور اعضائے متشابہہ بسیط نہیں ہیں، کیوں کہ فلک کا ہر جزو فلک نہیں کہلاتا، بلکہ برج کہلاتا ہے اور گوشت اور ہڈی کے اجزا عناصرِ اربعہ ہیں جن کے نام اور ماہیتیں کل سے مختلف ہیں۔

چہارم: وہ چیز جس کا ہر جزو مقداری مشاہدہ کے اعتبار سے نام اور تعریف میں کل کے مساوی ہو، نفسُ الامر میں مساوی نہ ہو، جیسے عناصرِ اربعہ اور اعضائے متشابہہ، کیوں کہ پانی کا ہر قطرہ پانی اور گوشت اور ہڈی کا ہر ٹکڑا گوشت اور ہڈی کہلاتا ہے، اور کل اور جزو کی تعریف بھی ایک ہے، اور افلاک بسیط نہیں ہیں، کیوں کہ ان کا ہر حصہ برج کہلاتا ہے، فلک نہیں کہلاتا۔

نوٹ: کتابوں میں جہاں ''جزو مقداری'' آتا ہے اس سے مقصود ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ

سے احتراز ہوتا ہے، کیوں کہ یہ دونوں بھی جسم کے اجزا ہیں، مگر غیر مقداری ہیں۔

فائدہ: بسیط دو قسم کے ہیں: روحانی (غیر مادّی)، اور جسمانی (مادّی)۔

بسیط روحانی یہ ہیں: عقولِ عشرہ، نفوسِ بشریہ، نفوسِ حیوانیہ، نفوسِ نباتیہ اور نفوسِ فلکیہ۔

بسیط جسمانی عناصرِ اربعہ ہیں۔

فائدہ: اجسامِ بسیطہ کے لیے بھی اجسامِ مرکبہ کی طرح حیز و مکان ہوتا ہے، اس لیے کہ اجسامِ مرکبہ، مجموعۂ بسائط سے عبارت ہیں اور مرکبات کے لیے حیز لابدی ہے، تو اس کے اجزا کے لیے بھی حیز ضروری ہے۔ یہاں سوال ہوتا ہے کہ جسم تو آگ، پانی، ہوا، مٹی سے مرکب ہے تو ان چاروں کے حیز میں سے مرکب کا حیزِ طبعی کون سا ہوگا؟

جواب یہ ہے کہ اگر چاروں قوتِ میل میں برابر ہیں تو جہاں سب متفق ہو جائیں وہی ان کا حیز ہو جائے گا، ورنہ جو غالب ہوگا اس کا حیز مرکب کا حیزِ طبعی ہوگا، اس لیے کہ وہ بسببِ قوت کے اپنی ہی طرف کھینچے گا۔[۱]

قاعدہ: بسیط حقیقی کی حد تام ممکن نہیں، کیوں کہ حد تام جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے اور بسیط میں یہ اجزا نہیں ہوتے، اسی لیے اللہ تعالیٰ کی حد تام نہیں ہوسکتی، رسم ہی سے ان کی معرفت حاصل کی جاسکتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا تصور بالکنہ اور بکنهه بھی نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ وہ حد تام کے ذریعہ ہوتا ہے۔ ان کا صرف تصور بالوجہ اور بوجہہ کیا جاسکتا ہے کیوں کہ وہ رسم کی مدد سے ہوتا ہے۔

نوٹ: مرکب کا بیان آگے عنصریات میں آئے گا۔

جہت کا بیان

جہت کے دو معنی ہیں: ۱۔ اشارۂ حسیہ کی آخری حد ۲۔ حرکتِ مستقیمہ کی آخری حد۔

---

[۱] احسن الکلام: ص ۷۲

یعنی جب ہم کسی چیز کی طرف محسوس اشارہ کریں تو جہاں پہنچ کر ہمارا اشارہ رکے گا وہ جہت ہے، اسی طرح کوئی چیز سیدھی حرکت کرے تو جہاں پہنچ کر اس کی حرکت رکے گی وہ جہت ہے۔

مشہور جہتیں چھ ہیں: اوپر، نیچے، آگے، پیچھے، دائیں، اور بائیں۔ ان میں سے اوّل دو حقیقی ہیں، کیوں کہ وہ بدلتی نہیں ہیں اور باقی چار اضافی (غیر حقیقی) ہیں، کیوں کہ وہ بدلتی رہتی ہیں، مثلاً کھڑا ہوا آدمی الٹا ہوجائے تو بھی جہتیں نہیں بدلیں گی، یعنی سر کی جانب کا حصّہ ''اوپر'' اور پیروں کی طرف کا حصّہ ''نیچے'' نہیں کہلائے گا، بلکہ یہ کہیں گے کہ سر نیچے ہوگیا اور پیر اوپر ہوگئے۔ اور باقی جہتوں کی صورتِ حال اس کے برخلاف ہے، مثلاً اگر کوئی شخص مشرق کی جانب متوجہ ہو تو مشرق اس کے ''آگے'' اور مغرب اس کے ''پیچھے'' ہوگا، پھر جب وہ مغرب کی طرف رخ پھیر لے تو جہتیں بدل جائیں گی، اب مغرب اس کے ''آگے'' اور مشرق اس کے ''پیچھے'' ہوجائے گا۔

جہتِ فوق کی دو تعریفیں کی گئی ہیں: ۱۔ فلکُ الافلاک کی بالائی سطح ۲۔ فلکِ قمر کی وہ جانب جو زمین کی طرف ہے، پہلی تعریف مشہور ہے اور اسی کے اعتبار سے فلکُ الافلاک کو مُحدّدِ جہات (جہتوں کو متعیّن کرنے والا) کہتے ہیں۔

جہتِ تحت مرکزِ عالم کو کہتے ہیں، یعنی اس فرضی نقطہ کو کہتے ہیں جو زمین کے دَل (موٹائی) میں مان لیا گیا ہے۔

کون وفساد کا بیان

کون مصدر ہے، اس کے لغوی معنی ہیں: ہونا۔ اور اصطلاح میں ''کون'' کسی چیز کا یکبارگی قوت سے فعل کی طرف نکلنا ہے، جیسے پانی کا بھاپ ہوجانا۔ پانی میں صورتِ ہوائیہ بالقوہ موجود ہوتی ہے۔ جب پانی آگ پر کھولتا ہے تو وہ یکبارگی وجود میں آجاتی ہے، اگر خروج بہ تدریج ہو تو اس کا نام حرکت ہے۔ اور ''کون'' کا مقابل ''فساد'' ہے،

جیسے پانی جب بھاپ بن جاتا ہے تو صورتِ ہوائیہ کا تو ''کون'' ہوتا ہے اور صورتِ مائیہ کا ''فساد''۔ اور بعض حضرات کے نزدیک ''کون'' نام ہے مادّہ میں کسی نئی صورت کے پیدا ہونے کا جو پہلے موجود نہ تھی جیسے مٹی کا، کوزہ بن جانا ''کون'' ہے اور اب وہ مٹی کی پہلی والی صورت باقی نہ رہی یہ فساد ہے۔

میل کا بیان

میل مَـالَ یَـمِیْلُ کا مصدر ہے، مَیَلَان بھی اسی کا مصدر ہے۔ اس کے لغوی معنی ہیں: محبّت کرنا، رغبت کرنا۔ اور اصطلاح میں میل ایک کیفیت ہے جس کے ذریعہ جسم اس چیز کو راہ سے ہٹاتا ہے جو اس کو حرکت سے روکتی ہے اور جو متحرک کو مبدأ سے منتہی تک جانے پر آمادہ کرتی ہے۔

میل اگرچہ معنوی چیز ہے، مگر اس کا احساس عند عدمِ الحرکت بھی ہوتا ہے، مثلاً جب کسی پتھر کو ہاتھ پر رکھا جائے تو اس کا بوجھ ہاتھ کو جھکا دیتا ہے، اسی طرح غبارے میں یا مشک میں ہوا بھر کر اس کو پانی میں دبایا جائے تو اس کا میل اس کو اوپر لانا چاہے گا اور اس پر ہاتھ رکھا جائے تو ہاتھ کو اس کا دباؤ محسوس ہوگا۔ اس لیے میل بدیہی چیز ہے، ہر عام و خاص اس کو جانتا ہے، اس کو کسی دلیل سے ثابت کرنا ضروری نہیں، تاہم فلاسفہ نے اس کو دلیل سے بھی ثابت کیا ہے۔

میل کا ثبوت: حرکت سریع بھی ہوتی ہے اور بطیٔ بھی۔ یہ سرعت و بطو طبیعتِ جسم کی وجہ سے نہیں ہوسکتا، کیوں کہ طبیعت کا اقتضا متفاوت نہیں ہوتا، نہ یہ بات قاسر کی وجہ سے ہوسکتی ہے، کیوں کہ قاسر ہمیشہ موجود نہیں ہوتا، بلکہ اسکا سبب میل ہے۔ **فثبت المرام!**

دلیل کی تفصیل: سرعت کی تعریف یہ ہے کہ جس مسافت کو ایک متحرک نے گھنٹہ بھر میں طے کیا ہے دوسرا متحرک اسی کو آدھ گھنٹہ میں طے کر لے یا جس مسافت کو ایک متحرک نے

گھنٹہ بھر میں طے کیا ہے دوسرا متحرک اس سے زیادہ مسافت کو گھنٹہ بھر میں طے کرے۔ اور بطو کی تعریف یہ ہے کہ جس مسافت کو ایک متحرک نے آدھ گھنٹہ میں طے کیا ہے دوسرا متحرک اس کو گھنٹہ بھر میں طے کرے یا جس مسافت کو ایک متحرک نے آدھ گھنٹہ میں طے کیا ہے دوسرا متحرک اس سے کم مسافت کو بھی آدھ گھنٹہ میں طے کرے، غرض سرعت وبطو حرکت کو دوسری حرکت کی بہ نسبت عارض ہوتے ہیں، مثلاً بگھی (گھوڑا گاڑی) کی حرکت موٹر کار کے اعتبار سے بطیٔ ہے اور بیل گاڑی کے اعتبار سے سریع۔ اور سرعت وبطو کسی حد پر منتہی نہیں ہوسکتے، یعنی کوئی حرکتِ سریعہ ایسی نہیں ہے کہ اس سے زیادہ سریع نہ ہوسکے اور نہ کوئی ایسی بَطِیْئَہ ہے کہ اس سے زیادہ بطیٔ نہ ہوسکے۔

اب ہم دو متحرک فرض کرتے ہیں: ایک سریع الحرکت، دوسرا البطیٔ الحرکت، مثلاً ایک پتھر سیر بھر کا ہے، دوسرا آدھ سیر کا، جب ان دونوں کو معاً اوپر سے نیچے پھینکا جائے گا تو سیر بھر کا پتھر جلدی زمین پر آئے گا اور آدھ سیر کا دیر میں آئے گا۔ اس تفاوت کی وجہ کیا ہوسکتی ہے؟ دونوں پتھروں کی طبیعت وجہ نہیں ہوسکتی، کیوں کہ طبیعت دونوں پتھروں کی ایک ہے، اس لیے اس کا اقتضا مختلف نہیں ہوسکتا۔ نہ اس کی وجہ قاسر بن سکتا ہے، کیوں کہ قاسر کا ہر جگہ پایا جانا ضروری نہیں ہے، بلکہ اس کا سبب میل ہے جو حرکت اور طبیعت کے بیچ کی ایک چیز ہے، وہی سرعت وبطو کی علّتِ قریبہ ہے، یعنی حرکت کا سریع اور بطیٔ ہونا اسی پر موقوف ہے، کیوں کہ میل تو دونوں پتھروں میں موجود ہے، البتہ پہلے میں میل زیادہ ہے، اس لیے اس کی حرکت سریع ہوئی، اور دوسرے میں کم ہے، اس لیے اس کی حرکت بطیٔ ہوئی۔

اور جب مذکورہ دونوں پتھروں کو بلندی کی طرف پھینکا جائے تو معاملہ برعکس ہوجائے گا یعنی سیر بھر کے پتھر کی حرکت بطیٔ ہوگی اور آدھ سیر کے پتھر کی سریع، اور اس کی وجہ بھی میل کی کمی بیشی ہوگی۔ جس پتھر میں میل کم ہے وہ قاسر کی زیادہ اطاعت کرے گا اور جلد اس کی قوت کو مان لے گا، اس لیے اس کی حرکت تیز ہوگی اور جس میں میل زیادہ ہے وہ

قاسر کی قوت کو کم یا دیر میں قبول کرے گا، وہ اس کے حکم سے آبی ہوگا، اس لیے اس کی حرکت دھیمی ہوگی۔ غرض ثابت ہوگیا کہ میل کی وجہ سے حرکت میں اختلاف ہوتا ہے۔

فَثَبَتَ المدعی!

پھر میل کی دو قسمیں ہیں: میلِ طبعی (ذاتی)، اور میلِ قسری (عارضی)۔

میلِ طبعی وہ ہے جو محل یعنی ذی میل میں ہو، جیسے پتھر کا زمین کی طرف میلان خود پتھر میں پایا جاتا ہے۔

میلِ قسری وہ ہے جو ذی میل سے خارج کسی سبب کی وجہ سے پایا جائے، جیسے بلندی کی طرف پھینکے ہوئے پتھر میں میلانِ صعودی پتھر کی طبیعت کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ قاسر یعنی پھینکنے والے کی وجہ سے ہے۔

جرم عام جسم کو بھی کہتے ہیں اور صاف جسم کو بھی۔ اور اصطلاح میں فلک اور کواکب کے لیے یہ لفظ مستعمل ہے۔ اس کی جمع اجرام ہے اور موالیدِ ثلاثہ کے لیے لفظ ''جسم'' استعمال کیا جاتا ہے جس کی جمع اجسام ہے۔

اجرام اثیریہ افلاک سیاروں اور سیارچوں کو کہا جاتا ہے، انہی کو عالم علوی بھی کہتے ہیں، کیوں کہ ارسطو کے نزدیک ان کا مادّہ اثیر ہے اور موالید کو عالم سفلی کہتے ہیں۔

طبعیات کا تیسرا فن

عنصریات کا بیان

عنصریات: وہ حالات جو خاص عناصرِ اربعہ سے متعلق ہیں۔

عنصر عربی زبان کا لفظ ہے اور اسکے لغوی معنی ہیں: اصل، یونانی زبان کا لفظ ''اُسطُقُس'' اس کا مترادف ہے۔ اور اصطلاح میں عنصر اس بسیط (غیر مرکب) اصل کو کہتے ہیں جس سے تمام مرکبات ترکیب پاتے ہیں۔

عناصرِ اربعہ: آگ، ہوا، پانی، مٹی ہیں۔ ان کو ارکان اور اصولِ کون وفساد بھی کہتے ہیں۔ قدیم حکما نے استقرا سے صرف یہی چار عناصر (اصول مرکبات) دریافت کیے تھے۔ ان کے نزدیک یہ چاروں عناصر بسیط ہیں اور موالیدِ ثلاثہ انہی سے مرکب ہیں۔

موالید ثلاثہ: معدنیات، نباتات، اور حیوانات ہیں۔ موالید، مولود کی جمع ہے، چوں کہ مذکورہ تینوں چیزیں عناصرِ اربعہ سے پیدا ہوتی ہیں اس لیے ان کو موالید کہا جاتا ہے، اور عالمِ علوی (آسمان، ستارے اور سیارے) ارسطو کے نزدیک ایک پانچویں عنصر سے بنے ہیں جس کا نام اثیر ہے اور عالمِ سفلی (فلکِ قمر سے نیچے کا جہاں) مذکورہ عناصرِ اربعہ سے بنا ہے جو قابلِ تغیّر ہیں اور خود وہ عناصر اور ان کے مرکبات وزن، خفت وثقل، حرارت و برودت اور یبوست و رطوبت وغیرہ اوصاف سے متصف ہیں، اور اثیر ازلی ابدی اور ناقابلِ تغیّر عنصر ہے اور مذکورہ اوصاف میں سے کسی وصف کا حامل نہیں ہے۔

اور جدید سائنس کے ماہرین کے نزدیک پانی، ہوا اور مٹی مرکبات ہیں۔ پانی آکسیجن اور ہائیڈروجن کے اشتراک سے بنا ہے۔ ہوا کے بڑے اجزا بھی دو ہیں:

ا۔ نائٹروجن ۷۸ فیصد ۲۔ آکسیجن ۲۱ فیصد، اور باقی ایک فیصد میں کاربن ڈائی اکسائیڈ، آبی بخارات، خاکی ذرات اور اوزون گیس ہیں۔ اور زمین کا بیرونی خول تقریباً ۹۳ عناصر کے ذرات کا مجموعہ ہے اور اندرونی حصّہ میں بھاری دھاتیں (لوہا وغیرہ) شدت حرارت کی وجہ سے مائع شکل میں ہیں۔ اور آگ کوئی عنصر نہیں ہے، بلکہ ایک طاقت کا نام ہے جس کا حامل مادّہ ہوتا ہے۔

جدید سائنس کے ماہرین کے نزدیک کل عناصر جو اس وقت تک دریافت ہو چکے ہیں، ان کی تعداد ۱۰۵ ہے۔ چند عناصر کے نام یہ ہیں: ہائیڈروجن، سونا، تانبا، نکل، لوہا، ریڈیم، سیسہ، پارہ وغیرہ۔ ماہرین کی رائے یہ ہے کہ عناصر کی طبعی تعداد ۱۲۰ ہے جن میں سے ۱۰۵ دریافت ہو چکے ہیں اور باقی کی تفتیش جاری ہے۔[1]

معدنیات: وہ مرکبات ہیں جن میں احساس اور نشو ونما نہیں ہوتا، معدنیات، معدن کی جمع ہے جس کے معنی ہیں: کان جس سے دھاتیں نکلتی ہیں۔

نباتات: وہ مرکبات ہیں جن میں نشو ونما ہوتا ہے، مگر احساس اور ارادہ نہیں ہوتا۔ نباتات، نبات کی جمع ہے، جس کے معنی ہیں: سبزی۔

حیوانات: وہ اجسام ہیں جو بڑھنے والے، احساس کرنے والے اور بالارادہ حرکت کرنے والے ہیں۔

عناصرِ اربعہ کا کون وفساد

عناصرِ اربعہ اتحادِ ہیولیٰ کی وجہ سے ایک دوسرے کی صورتِ نوعیہ میں بدلتے رہتے ہیں، اس تبدیلی کو کون وفساد اور انقلاب کہا جاتا ہے اور کیفیات کے بدل جانے کو استحالہ کہتے ہیں، اور استحالہ کیلئے انقلاب لازم نہیں ہے، دیکھیے پانی گرم کرتے ہیں تو اسکی برودت جاتی رہتی ہے، مگر پانی کی صورت باقی رہتی ہے، کون وفساد کی چھ صورتیں درج ذیل ہیں:

[1] ماخوذ از فلکیات جدیدہ

۱۔ پانی کا زمین ہونا: آذر بائیجان کے قریہ سیاہ کوہ میں ایک چشمے کے پانی کا سیاہ پتھر بننا مشاہدہ کیا گیا ہے۔

۲۔ زمین کا پانی ہونا: تیزاب کے ذریعہ اجزائے ارضیہ کو پانی کرنا روز کارخانوں میں مشاہدہ کیا جاتا ہے۔

۳۔ ہوا کا پانی ہونا: گلاس میں برف بھر کر میز پر رکھ دیجیے، تھوڑی دیر کے بعد گلاس کی بیرونی سطح پر ہوا پانی بن کر قطروں کی شکل میں نمودار ہو جائے گی۔

۴۔ پانی کا ہوا ہونا: تیز آگ پر پانی کا برتن رکھ دیجیے، تھوڑی دیر میں پانی بھاپ بن کر اڑنے لگے گا۔

۵۔ ہوا کا آگ ہونا: لوہار کی بھٹی اور تنور میں نگاہ ڈالیے، ساری فضا آگ ہی آگ نظر آئے گی۔

۶۔ آگ کا ہوا ہونا: موم بتی کی لو، اسی طرح آگ کا شعلہ کچھ بلند ہو کر ہوا ہو جاتا ہے، اگر لو بڑھتی رہے تو مکان خاکستر ہو جائے۔

مرکب کا بیان

مرکب: وہ چیز ہے جو مختلف ماہیت رکھنے والے اجسام سے بنی ہو، مرکب کی دو قسمیں ہیں: مرکبِ تام، اور مرکبِ ناقص۔

مرکبِ تام: آگ، پانی، ہوا، مٹی سب یا بعض جب اس طرح سے جمع ہو جائیں کہ ہر ایک کی کیفیت دوسرے کی مخالفانہ کیفیت کی تیزی کو توڑ دے اور ایک نئی اعتدالی کیفیت (مزاج) پیدا ہو جائے اور ان بسائط کا ہیولیٰ اپنی صورِ نوعیہ کو چھوڑ کر مبدأ فیاض سے ایک نئی صورت ترکیبی کے فیضان کے قابل ہو جائے اور وہ نئی صورت اس مرکب کی کافی عرصہ تک محافظ رہے اور اس کو باقی رکھے تو وہ مرکبِ تام کہلاتا ہے۔

استقرا سے مرکبِ تام کی تعداد تین تک دریافت ہوئی ہے، یعنی معدنیات، نباتات اور حیوانات، کیوں کہ مرکبِ تام میں اگر نمو اور حرکتِ ارادیہ نہ ہو تو وہ معدنیات ہیں اور اگر نمو تو ہو، مگر ارادہ متحقق نہ ہو تو وہ نباتات ہیں اور اگر نمو اور حرکتِ ارادیہ دونوں متحقق ہوں تو وہ حیوانات ہیں۔

مرکبِ ناقص: بسائط عنصریہ اگر اس طور سے جمع ہو جائیں کہ مرکب میں بھی بسائط کی صورِ نوعیہ بدستور باقی رہیں، جیسے گارا مٹی اور پانی کا مرکب ہے اور ترکیب کے بعد بھی مٹی اور پانی کی صورتیں باقی ہیں، نئی صورتِ نوعیہ جلوہ گر نہیں ہوئی، یا نئی صورت ترکیبی پیدا تو ہو، مگر وہ مرکب کی کافی عرصہ تک محافظ نہ ہو، بلکہ اس کا وجود وقتی اور غیر دیرپا ہو، جیسے شہاب (ٹوٹا ہوا تارہ) مٹی (دخان) اور آگ کا مرکب ہے اور ترکیب کے بعد نئی صورت کا فیضان بھی ہوا ہے، مگر وہ تھوڑی دیر کے لیے ہے، اسی طرح کہرا اور شبنم وغیرہ یہ مرکبِ غیر تام ہیں۔

مزاج کے لغوی معنی ہیں: امتزاج، یعنی کسی چیز کے اجزا کا باہم مل جانا۔ اور اصطلاح میں جب کسی مرکب میں بسائطِ عنصریہ اس طرح جمع ہو جائیں کہ ہر ایک کی کیفیت دوسرے کی مخالفانہ کیفیت کی تیزی کو توڑ دے اور مجموعہ سے ایک نئی اعتدالی کیفیت پیدا ہو جائے تو اس معتدل کیفیت کا نام مزاج ہے۔

کائنات الجو کا بیان

زمین و آسمان کے درمیان فضا میں جو چیزیں موجود ہوتی ہیں، جن میں مزاج متحقق نہیں ہوتا، یعنی وہ مرکبِ غیر تام ہوتی ہیں، جیسے بادل، بارش، برف وغیرہ ان کو کائناتُ الجو (فضائی کائنات) کہا جاتا ہے۔ ذیل میں ان میں سے بیس چیزوں کا حال لکھا جاتا ہے، مگر پہلے فضائی طبقات کا تذکرہ ضروری ہے۔ حکمائے قدیم نے فضا کو چار طبقات پر منقسم

کیا ہے: طبقۂ غباریہ، طبقۂ زمہریریہ، طبقۂ مجاورۂ نار، اور طبقۂ ناریہ۔

۱۔ طبقۂ غباریہ: زمین سے تقریباً ۴۰ میل سے ۱۰۰ میل تک طبقۂ غباریہ ہے جس میں گرمی، سردی، رات، دن کے پیدا ہونے کی اور حیوانات کے زندگی گذارنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔

۲۔ طبقۂ زمہریریہ: طبقۂ غباریہ کے بعد طبقۂ زمہریریہ ہے جو فضائے خالص کا سرد طبقہ ہے، جس میں حیوانات زندہ نہیں رہ سکتے۔ اسی طبقہ میں ابخرے، بارش، بادل، برف وغیرہ کی صورت اختیار کرتے ہیں۔

۳۔ طبقۂ مجاورۂ نار: طبقۂ زمہریریہ کے بعد طبقہ مجاورۂ نار ہے جو آگ کے پڑوس میں ہونے کی وجہ سے کافی گرم ہے۔ اسی طبقہ میں شہاب ثاقب پیدا ہوتے ہیں۔

۴۔ طبقۂ ناریہ: سب سے اوپر فلکِ قمر کے متّصل طبقۂ ناریہ ہے جو حرکات افلاک کی رگڑ سے خالص نار کی شکل اختیار کیے ہوئے ہے، دم دار تارے اسی طبقہ میں پیدا ہوتے ہیں۔

اب کائنات الجو کا تذکرہ شروع کیا جاتا ہے۔

۱۔ غبار: زمین کے وہ باریک اجزا جو اپنی لطافت کی وجہ سے ہوا میں اڑ جاتے ہیں، جمع أَغْبِرَةٌ.

۲۔ بخار (بھاپ): پانی کے وہ اجزا جو حرارت کی وجہ سے ہوا بن کر فضا میں اڑ جاتے ہیں، جمع أَبْخِرَةٌ، اردو میں بخارات، ابخرے اور ابخرات۔

۳۔ دخان (دھواں): آگ کے اجزا جو زمین کے اجزا کے ساتھ مل کر ہوا میں اڑ جاتے ہیں، جمع أَدْخِنَةٌ.

۴، ۵۔ بادل اور بارش: ابخرے جب طبقۂ زمہریریہ میں پہنچتے ہیں اور خفیف برودت لگنے سے مجتمع ہو جاتے ہیں تو وہ بادل کہلاتے ہیں اور جب وہ متقاطر ہو جاتے ہیں تو بارش کہلاتے ہیں۔

۶۔ شبنم: ابخرے جب تھوڑی مقدار میں ہوتے ہیں تو طبقۂ غبار یہ ہی سے رات کی برودت کی وجہ سے ناقص بارش کی شکل میں گرنے لگتے ہیں اس کو عربی میں طَلٌّ اور اردو میں شبنم کہتے ہیں۔

۷۔ کہرا: جب ابخرے کثیر مقدار میں فضا میں اڑتے ہیں اور رات کی برودت کی وجہ سے طبقۂ غبار یہ ہی سے ہلکی بارش بن کر برسنے لگتے ہیں تو فضا میں ایک دھواں سا نظر آنے لگتا ہے، اس کو عربی میں ضَبَاب اور اردو میں کہر اور کہرا کہتے ہیں۔

۸۔ برف: جب ابخرے طبقۂ باردہ میں پہنچتے ہیں اور کامل اجتماعی صورت اختیار کرنے سے پہلے برودتِ شدیدہ کے اثر سے ایک ناقص انجمادی صورت اختیار کر کے زمین پر گرنے لگتے ہیں تو ان کو عربی میں ثَلْج اور اردو میں برف کہتے ہیں۔

۹۔ اولے: جب ابخرے طبقۂ باردہ میں پہنچتے ہیں اور بادل بن جاتے ہیں تو کبھی شدید برودت کی وجہ سے کامل انجمادی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور زمین پر گرنے لگتے ہیں، ان کو عربی میں بَرَد (را کے زبر کے ساتھ) اور اردو میں اولے کہتے ہیں۔

۱۰۔ پالہ: جب ابخرے تھوڑے ہوتے ہیں اور بادل بننے کے بعد رات کی سردی کی وجہ سے ایک ناقص انجمادی صورت اختیار کر کے زمین پر گرنے لگتے ہیں تو ان کو عربی میں صَقِیْع اور اردو میں پالہ کہتے ہیں۔

۱۱، ۱۲۔ بجلی اور گرج: بادل میں ایک خاص مقدار آگ کی موجود ہوتی ہے۔ جب یہ آگ ابر کو پھاڑ کر نکلتی ہے تو اس میں ایک قسم کی چمک اور روشنی پیدا ہوتی ہے، اسے بجلی کہتے ہیں۔ اور جو آواز پیدا ہوتی ہے اسے گرج کہتے ہیں، روشنی کی رفتار آواز سے دس لاکھ گنا زیادہ ہے۔ اسی وجہ سے ہم آواز سننے سے پہلے روشنی دیکھ لیتے ہیں۔

فلاسفۂ جدید کے نزدیک ابر میں برقی قوت ہوتی ہے۔ جب وہ ایک ابر کو پھاڑ کر دوسرے

ابر میں جاتی ہے یا زمین پر گرتی ہے تو بجلی اور گرج پیدا ہوتی ہے۔[1]
رعد و برق کو یوں بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ زمین سے ابخرے اور دخان ملے جلے اٹھتے ہیں، طبقۂ زمہریریہ میں پہنچ کر ابخرے تو جم کر بادل کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور دخان اس کے بیچ میں پھنس جاتا ہے وہ ابر کو پھاڑ کر باہر نکلتا ہے اور طبقہ مجاورۂ نار میں پہنچ کر جل جاتا ہے۔ یہ جلنے کی روشنی بجلی ہے اور وہ ابر کو پھاڑنے کی آواز گرج ہے، مگر بجلی پہلے ہوتی ہے اور گرج بعد میں سنائی دیتی ہے، کیوں کہ روشنی کی رفتار آواز کی رفتار سے دس لاکھ گنا زیادہ ہے۔ چنانچہ جب بندوق دغتی ہے تو اس کی چمک ہم کو آواز سے پہلے دکھائی دیتی ہے۔

۱۳۔ صاعقہ (کڑک دار بجلی): جب غلیظ دخان بہت بڑی مقدار میں بادلوں میں قید ہو جاتا ہے اور نکلنے کے لیے حرکت کرتا ہے اور پوری قوت و شدت کے ساتھ بادل کو پھاڑ کر اوپر کو چڑھتا ہے اور طبقہ مجاورۂ نار میں پہنچ کر جلتا ہے تو یہ صاعقہ کہلاتا ہے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ زمین تک دخان کا سلسلہ قائم ہوتا ہے تو وہ جلتا ہوا زمین تک آتا ہے، یہ زمین پر بجلی کا گرنا ہے۔

۱۴۔ شہاب (نیزک، ٹوٹا ہوا تارہ): گندھک والی زمین سے دخان کا سلسلہ، طبقۂ ناریہ تک پہنچتا ہے، تو اس کے اوپر کے سرے پر آگ لگ کر دوسرے سرے تک سارا سلسلہ مشتعل ہو جاتا ہے، اسی کو ٹوٹا ہوا تارہ کہتے ہیں۔ اور کبھی مشتعل ہو کر ختم نہیں ہو جاتا، بلکہ دیر تک جلتا رہتا ہے تو وہ دم دار تارہ کہلاتا ہے۔

۱۵۔ قوس قزح (ست رنگی کمان جو برسات میں آسمان پر دکھائی دیتی ہے): جس وقت آفتاب مشرقی یا مغربی اُفق کے قریب ہوتا ہے اور اس کے مقابل دوسری طرف شفاف اور رقیق بادل ہوتا ہے اور اس ابر کے پیچھے کوئی کثیف جسم (جیسے ابر سیاہ یا پہاڑ وغیرہ) ہوتا ہے اور فضا مرطوب ہوتی ہے تو وہ رقیق و شفاف بادل بصورت آئینہ ان دونوں کا

[1] رموز حکمت: ص ۱۸۵

عکس قبول کرتا ہے اور شعاع منحرف کی وجہ سے اس میں مختلف رنگ نظر آتے ہیں، اس کو قوسِ قزح کہتے ہیں۔ قوس قزح مرکب اضافی ہے اور قزح ایک پہاڑ کا نام ہے۔ اور بعض حضرات اس کو بعلبک کی طرح مرکب مانتے ہیں۔

۱۶۔ ہالہ (چاند کا دائرہ، کنڈل): جب چاند کے گرد رقیق بادل ہوتا ہے اور اس کے پیچھے کثیف بادل ہوتا ہے تو چاند کا عکس اس ابر رقیق کے اجزا پر منعکس ہوتا ہے اور وہ دائرہ کی شکل میں نظر آتا ہے، وہ چاند کا کنڈل کہلاتا ہے۔ لوگ اس کو بارش کی علامت گردانتے ہیں، کیوں کہ ہالہ فضا کے مرطوب ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

۱۷۔ ریاح (ہوائیں): ہوا فضا میں موجود ہے، اگرچہ ہم اسے دیکھ نہیں سکتے، مگر محسوس کر سکتے ہیں، دیکھ اس لیے نہیں سکتے کہ ہوا نہایت صاف اور شفاف ہے، ہوا ہی پر ہماری زندگی کا دار ومدار ہے، فضا میں ہوا بھری ہوئی ہے، جس جگہ کو ہم خالی دیکھتے ہیں وہ درحقیقت خالی نہیں ہے بلکہ ہوا سے پُر ہے۔ ہوا کی حرکت اور جنبش کرنے کی مختلف وجوہ بیان کی گئی ہیں۔ بہت بڑی وجہ یہ ہے کہ زمین سے ابخرے اور ادخنہ برابر اوپر جاتے رہتے ہیں اور کبھی وہ اوپر سے نیچے کی جانب آتے ہیں۔ انہیں اسباب سے ہوا میں حرکت ہوتی رہتی ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہوا بالذات بھی متحرک ہے اور آندھی چلنے کا بھی یہی سبب ہے کہ ابخرے بڑی مقدار میں باہم متصادم ہوجاتے ہیں تو آندھی کی شکل پیدا ہوجاتی ہے۔

۱۸۔ برکان (کوہ آتش فشاں): جب زمین کے اندر کسی جگہ حرارت بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے اگر کسی طرح وہاں پانی پہنچ جاتا ہے تو وہ پانی بخار بن جاتا ہے اور یہ بخار زور کے ساتھ زمین کو پھاڑ کر باہر نکل آتا ہے اور اسکے ساتھ گرم مٹی، پگھلا ہوا لوہا اور پتھر بھی نکلنا شروع ہوجاتے ہیں۔ یہ عربی میں بُرکان اور فارسی میں کوہ آتش فشاں کہلاتے ہیں۔

۱۹۔ زلزلہ (زمین کا لرزنا): زمین میں حرارت کی وجہ سے چٹانیں ٹوٹتی اور پھٹتی ہیں اور

اندر گڑ بڑ ہونے کی وجہ سے زمین کی اوپری سطح میں حرکت پیدا ہوتی ہے، اسی کو زلزلہ کہتے ہیں۔

۲۰۔ شفق: آفتاب غروب ہونے کے بعد آفتاب کی روشنی کا عکس پڑتا ہے، جس سے آسمان سرخ دکھائی دیتا ہے، یہ شفق ہے۔

موالیدِ ثلاثہ کا بیان

۱۔ معدنیات (دھاتیں): عَـدْن کے معنی اقامت وسکون کے ہیں، چوں کہ دھاتیں بھی زمین میں قائم رہتی ہے اس لیے ان کو معدنیات کہتے ہیں اور اصولِ معدنیات اَدخنہ اور اَبخرہ ہیں جو زمین میں محبوس رہتے ہیں۔ جب زمین میں تھوڑی مقدار میں دخان اور بخار جمع ہوجاتے ہیں اور دخان پر بخار غالب ہوتا ہے تو مختلف کیفیات کے ماتحت بلّور، پارہ، ہڑتال وغیرہ بنتے ہیں، اور جب دخان غالب ہوتا ہے تو نوشادر، گندھک وغیرہ بنتے ہیں اور جب زمین میں پارہ اور گندھک جمع ہوجاتے ہیں تو مختلف کیفیات کے ماتحت سونا، چاندی، تانبا وغیرہ بنتے ہیں۔

۲۔ نباتات: مرکبِ تام میں جب قابلیت پیدا ہوتی ہے تو مبدأ فیاض اس پر نفسِ نباتی کا فیضان کرتا ہے اور وہ جسم نامی یا جسم نباتی بن جاتا ہے۔ یہ نفس مختلف آلات کے ذریعہ پودے کی بقا کے لیے تغذیہ اور حصولِ کمال کے لیے تنمیہ کا کام کرتا ہے، یعنی وہ اجنبی اجسام (مٹی، پانی وغیرہ) کو پودے کے ہم جنس اور ہم شکل بنا کر جزوِ جسم بناتا ہے، تاکہ پودا بدستور باقی رہے۔ اس مقصد کے لیے اللہ تعالیٰ نے نباتات کو جڑیں دے رکھی ہیں وہ جڑوں کے ذریعہ اپنی غذا حاصل کرتے ہیں۔

اور اپنے کمال تک پہنچنے کے لیے قدرت نے ان میں نشو ونما کی قوت ودیعت فرمائی ہے، یعنی نفسِ نباتی نئے اجزا اتنی کثرت سے پیدا کرتا ہے کہ بدل مَـا یَتَحَلَّل کے علاوہ اتنے

اجزا بچتے ہیں جن سے جسم اَقطارِ ثلاثہ (طول، عرض اور عمق) میں بڑھنے لگتا ہے، اسی کونمو کہتے ہیں۔

۳۔ حیوانات (بشمول انسان): مرکبِ تام میں جب قابلیت پیدا ہوتی ہے تو خالق کائنات اس پر نفسِ حیوانی کا فیضان کرتا ہے اور وہ حیوان (جاندار) بن جاتا ہے۔ یہ نفس مختلف آلات کے ذریعہ تین کام کرتا ہے: تغذیہ، تنمیہ اور بقائے نوع کیلئے تولید وتناسل۔

ا۔ تغذیہ: جب حرارت غریزی کی وجہ سے یا دیگر عوارض کی وجہ سے بدن کے اجزا تحلیل ہو کر زائل ہوجاتے ہیں تو ان کی خالی جگہ کو پر کرنے کے لیے تغذیہ کی ضرورت پیش آتی ہے، یہ قوت اجنبی اجسام کو ہم جنس جسم بنا کر ان سے زائل شدہ اجزا کی خالی جگہ کو پر کرتی ہے جس سے وہ جسم بدستور موجود رہتا ہے، قوتِ غاذیہ چار آلات کے ذریعہ کام کرتی ہے، یعنی قوتِ جاذبہ، ماسکہ، ہاضمہ اور دافعہ کے ذریعہ اپنے افعال انجام دیتی ہے۔

قوتِ جاذبہ: اس قوت کا کام غذا کو اپنے جسم کی طرف کھینچنا ہے جس کا تجربہ یوں ہوسکتا ہے کہ کسی کو الٹا لٹکا کر، کھانے کے لیے اس کے منہ میں لقمہ دیا جائے تو جب وہ لقمہ نگلے گا تو جاذبہ اس کو معدہ کی طرف کھینچ لے گی۔

قوتِ ماسکہ: اس قوت کا کام یہ ہے کہ جب جاذبہ غذا کو اپنے مستقر تک کھینچ لے، تو یہ قوت غذا کو اسی جگہ ہضم کے لیے ٹھہرائے رکھے۔

قوتِ ہاضمہ: اس قوت کا کام یہ ہے کہ اجنبی اجسام (غذا) کی صورِ نوعیہ کو جسم کی صورتِ نوعیہ میں تبدیل کرے، تاکہ ان نئے اجزا سے زائل شدہ اجزا کی جگہ پُر ہو۔

قوتِ دافعہ: اس قوت کا کام یہ ہے کہ جب غذا سے قوتِ ہاضمہ کیموس (وہ رقیق شئے جو معدہ میں کھانا ہضم ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہے) لے لیتی ہے تو باقی بے کار فضلات کو یہ قوت باہر پھینک دیتی ہے۔

۲۔ تنمیہ: حصول کمال کے لیے نباتات کی طرح حیوانات میں بھی تنمیہ (بڑھوتری) کی قوت ودیعت فرمائی گئی ہے جو قوتِ ہاضمہ کے طاقت ور ہونے کا دوسرا نام ہے۔ ہاضمہ نئے اجزا اتنی کثرت سے پیدا کرتا ہے کہ درآمد برآمد سے زائد رہتی ہے، یعنی بدل مَا یَتَحَلَّل کے بعد بھی نئے اجزا بچتے ہیں جن سے جسم بڑھنے لگتا ہے۔

یہ قوتِ نامیہ ابتدا سے کمال تک پہنچنے میں مختلف اطوار سے اپنا فریضہ انجام دیتی ہے۔ ابتدا میں اسکی درآمد برآمد سے بہت زیادہ رہتی ہے۔ مگر جب جسم اپنے کمال کے قریب پہنچتا ہے تو اسکی درآمد میں کمی آنے لگتی ہے اور جب جسم پوری طرح کمال کو پہنچ جاتا ہے تو درآمد اور برآمد برابر ہوجاتی ہے۔ پھر درآمد میں کمی شروع ہوتی ہے، یہاں تک کہ قوتِ نامیہ ختم ہوجاتی ہے، البتہ قوتِ غاذیہ موت تک اپنا کام کرتی رہتی ہے اور جب وہ بھی عاجز ہوجاتی ہے تو موت آجاتی ہے، حکما نے اجسامِ نامیہ کے قوتِ نامیہ کے اعتبار سے چار مرتبے مقرر کیے ہیں: زمانۂ نمو، زمانۂ توقف، زمانۂ انحطاطِ خفی، اور زمانۂ انحطاطِ جلی۔

زمانۂ نمو: وہ زمانہ ہے جب کہ قوتِ غاذیہ کی درآمد برآمد سے زیادہ ہوتی ہے جس کی وجہ سے جسم بڑھنے لگتا ہے۔ انسان میں یہ زمانہ پیدائش سے تقریباً تیس سال تک ہے۔

زمانۂ توقف: یہ وہ زمانہ ہے جب قوتِ غاذیہ کی درآمد اور برآمد برابر ہوجاتی ہے، جس کی وجہ سے جسم نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے۔ انسان میں یہ زمانۂ کہولت کہلاتا ہے جو تقریباً چالیس سال تک رہتا ہے۔

زمانۂ انحطاطِ خفی: یہ وہ زمانہ ہے جب قوتِ غاذیہ کی درآمد میں برآمد کی نسبت خفیف سی کمی شروع ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے جسم میں خفیف تنزل شروع ہوجاتا ہے۔ انسان میں یہ زمانۂ شیب (بڑھاپے کا زمانہ) کہلاتا ہے، جو تقریباً ساٹھ برس تک رہتا ہے۔

زمانہ انحطاط جلی: یہ وہ زمانہ ہے جب قوتِ غاذیہ کی درآمد میں بہ نسبت برآمد کے نمایاں کمی شروع ہوجاتی ہے، جس کی وجہ سے جسم روز بہ روز کمزور ہونا شروع ہوتا ہے۔ انسان میں یہ زمانۂ ہرم (انتہائی بڑھاپے) کا زمانہ کہلاتا ہے، جو ساٹھ سال کے بعد موت تک کا زمانہ ہے۔

۳۔ قوتِ تولید: حیوانات میں بقائے نوعی کے لیے قدرت نے ایک قوتِ تولید بھی ودیعت کی ہے۔ اس قوت کی یہ خصوصیّت ہے کہ اپنے جسم کے کسی جزو کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ اس نوع کے دوسرے جسم کی پیدائش کے لیے مبدأ اور مادہ بن سکے۔

نفسِ حیوانی: حیوانات ایک ایسی قوتِ شعوری سے ممتاز کیے گئے ہیں جس سے وہ حرکات ارادیہ اور جزئیات مادیہ (جسمانیہ) کا ادراک کرتے ہیں۔ یہی قوت نفسِ حیوانی کہلاتی ہے جو مختلف آلات کے ذریعہ مذکورہ دو کام کرتی ہے۔

ا۔ جزئیات مادیہ کا ادراک: اس کام کے لیے قدرت نے حیوانات کو پانچ حواس ظاہرہ عطا کیے ہیں، یعنی سامعہ، باصرہ، شامہ، ذائقہ اور لامسہ۔ ان کی تفصیل درج ذیل ہے:

سامعہ: (سننے کی طاقت) کان کے سوراخ میں، دماغ کے متّصل ایک پٹھا کھنچا ہوا ہے جس میں قدرت نے سننے کی قوت ودیعت کی ہے۔ جب کبھی اجسام کے تصادم سے آواز پیدا ہوتی ہے تو اس سے ماحول کی فضا متاثر ہوتی ہے، یہاں تک کہ وہ صدائی تموج کان کے پٹھے تک پہنچتا ہے تو اس میں رکھی ہوئی قوت اس آواز کا ادراک کرلیتی ہے۔

باصرہ: (دیکھنے کی قوت) یہ قوت اللہ تعالیٰ نے مجمع النور میں رکھی ہے، وہاں سے وہ آنکھوں میں پہنچتی ہے جس سے حیوان اَشکال واَلوان کا اِدراک کرتا ہے۔

تشریح: مقدم دماغ سے صلیبی شکل کے دو مجوّف پٹھے اس طور سے نکلے ہیں کہ پیشانی پر

متقاطع ہو کر دونوں آنکھوں تک پہنچتے ہیں اور تقاطع کی جگہ پر دونوں تجویفیں ایک چوراہے کی شکل میں مشترک ہوگئی ہیں۔ یہی چوراہا مجمع النور ہے، وہاں سے روشنی دونوں آنکھوں میں پہنچتی ہے جب وہ روشنی مرئی صورت پر پڑتی ہے تو یہ قوت اس کی شکل ولون کا ادراک کرلیتی ہے۔

شامّہ: (سونگھنے کی قوت) ناک کے سوراخ کے آخر میں سرِ پستان کی شکل پر ایک لحمہ (گوشت کا ٹکڑا) ہے، جس میں قدرت نے یہ قوت ودیعت کی ہے کہ جب کسی رائحہ والی چیز کی بو منتشر ہواؤں کے ذریعہ اس لحمہ تک پہنچتی ہے تو وہ قوت اس رائحہ کا ادراک کرلیتی ہے۔

ذائقہ: (چکھنے کی قوت) زبان کی سطح میں، خصوصاً اس کے سرے میں قدرت نے یہ قوت ودیعت کی ہے کہ جب منہ میں کوئی چیز پہنچتی ہے اور لعابِ دہن میں اس کا ذائقہ شامل ہوتا ہے تو وہ قوت اس کے مزہ کا ادراک کرلیتی ہے۔

لامسہ: (چھونے کی قوت) تقریباً سارے جسمِ حیوانی میں قدرت نے یہ قوت ودیعت کی ہے کہ جب بدن کا کوئی حصّہ کسی چیز سے مس کرتا ہے تو وہ قوت اس چیز کی سختی، نرمی، سردی، گرمی محسوس کرلیتی ہے۔

نوٹ: حواس ظاہرہ میں سمع سب سے افضل ہے۔ (تفصیل دستور العلماء: ج۲، ص۲۱۲ میں ہے)

۲۔ حرکاتِ ارادیہ: اس کام کے لیے حیوان میں قوتِ محرکہ ودیعت فرمائی گئی ہے، جو باعتبارِ تقسیمِ کار دو حصوں میں منقسم ہے: ۱۔ باعثہ ۲۔ فاعلہ

قوتِ باعثہ: یہ قوت نفس کو کسی کام پر آمادہ کرتی ہے۔

قوتِ فاعلہ: جب قوتِ باعثہ حیوان کو کسی کام پر آمادہ کرتی ہے تو وہ اس قوت کو حکم دیتا ہے، اور یہ قوت اس کام کو روبعمل لاتی ہے، کیوں کہ اس قوت کا دماغ اور جملہ

جسمانی اعصاب سے خاص تعلّق ہے، اس لیے یہ قوت اعصابِ جسمانی کی مدد سے جسم کو مطلوب فعل کے حصول کے لیے حرکت میں لاتی ہے۔

انسان کے خصوصی احوال

انسان بھی اگرچہ از قبیلِ حیوانات ہے، مگر ہیرے ہیرے میں بڑا تفاوت ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کو اشرفُ المخلوقات ہونے کا تاج پہنایا ہے اور اس کو تین خصوصی نعمتوں سے سرفراز فرمایا ہے: ۱۔ حواسِ خمسہ باطنہ ۲۔ عقلِ انسانی ۳۔ نفسِ انسانی۔ بعض لوگ حواسِ باطنہ کا انکار کرتے ہیں اور عقلِ انسانی کو اور نفسِ انسانی کو ایک مانتے ہیں۔ تفصیل درج ذیل ہے:

۱۔ حواسِ خمسہ باطنہ

حواسِ باطنہ بھی پانچ ہیں: حسِ مشترک، خیال، وہم، حافظہ، اور متصرفہ۔

حسِ مشترک: یہ قوت دماغ کے بطون سہ گانہ میں سے بطن اول کے ابتدائی حصّہ میں ودیعت کی گئی ہے جس کا کام حواس ظاہرہ کی حاصل کی ہوئی صورتوں کو قبول کرنا ہے اور اسی وجہ سے اس کا نام حسِ مشترک رکھا گیا ہے، گویا یہ حواس پنج گانہ ظاہرہ کا مشترک حاسہ ہے اور حواس خمسہ ظاہرہ اس کے جاسوس ہیں جو مادّیات کی صورتوں کو لا لا کر اس کے سامنے پیش کرتے ہیں اور یہ ان کو فوراً اپنے خزانہ خیال میں جمع کر لیتا ہے۔

خیال: یہ قوت دماغ کے بطن اول کے پچھلے حصّہ میں ودیعت کی گئی ہے جس کا کام حسِ مشترک کی صورتوں کو محفوظ رکھنا ہے، گویا یہ حس مشترک کا خزانہ ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ حس مشترک کا ادراک حواس ظاہرہ کے محسوسات تک محدود رہتا ہے اور جب محسوسات حواس ظاہرہ کے سامنے سے غائب ہو جاتے ہیں تو ان کی صورتیں

حس مشترک اپنے خزانہ میں جمع کر لیتا ہے، تا کہ بوقت ضرورت کام آئیں۔

وہم: یہ قوت اگرچہ سارے دماغ سے تعلّق رکھتی ہے، مگر اس کا زیادہ تر تعلّق، دماغ کے درمیانی بطن کے حصّۂ آخر سے ہے اس قوت کا کام محسوس چیزوں کی ان معنوی باتوں کا ادراک کرنا ہے جو حواس ظاہرہ سے حاصل نہیں ہوسکتیں، جیسے بچہ معطوف علیہ یعنی قابلِ رغبت ومحبّت ہے اور شیر بھیڑیا قابلِ نفرت وخوف ہیں۔

حافظہ: یہ قوت دماغ کے بطنِ اخیر کے اگلے حصّے میں ودیعت کی گئی ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ قوتِ واہمہ جن معانی کا ادراک کر لیتی ہے، یہ قوت ان مدرکات کی حفاظت کرتی ہے، گویا کہ یہ قوتِ واہمہ کے مدرکات کا خزانہ ہے۔

نوٹ: عرفِ عام میں حافظہ مطلق قوتِ یادداشت کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

متصرفہ: یہ قوت دماغ کے درمیانی بطن کے ابتدائی حصّہ میں ودیعت کی گئی ہے، اس کا کام یہ ہے کہ حواسِ ظاہرہ اور باطنہ کے دونوں خزانوں (خیال وحافظہ) میں جو صورتیں جمع ہیں، یہ قوت ان میں سے بعض کو بعض کے ساتھ جوڑتی ہے اور بعض کو بعض سے توڑتی ہے، اور اس طرح تصرف کر کے نئے نئے فارمولے بناتی رہتی ہے۔

فائدہ: قوتِ متصرفہ کو جب عقل اپنی معلومات میں استعمال کرتی ہے تو اس کو قوتِ مفکّرہ کہتے ہیں اور جب قوتِ واہمہ استعمال کرتی ہے تو اس کو قوتِ متخیلہ کہتے ہیں۔

۲۔ عقلِ انسانی

عقل انسانی کے بارے میں عُقلا میں بڑا اختلاف ہے کہ عقل اور نفسِ ناطقہ ایک چیز ہیں یا الگ الگ؟ ایک رائے یہ ہے کہ دونوں ایک ہی ہیں، مگر عرف اور لغت دونوں میں فرق کرتے ہیں، اس لیے دوسری رائے یہ ہے کہ یہ دونوں چیزیں علیحدہ علیحدہ ہیں۔ پھر عقل

کی تعریف میں اور اس کے محل میں بھی بہت اختلاف ہے۔ ذیل میں عقل کی پانچ تعریفیں ذکر کی جاتی ہیں:

پہلی تعریف: عقل ایک جوہر (قائم بالذات چیز) ہے، جو اپنی ذات میں تو مادّہ سے مجرد ہے، مگر افعال میں مادّہ کے ساتھ مقارن ہے (مگر غور کیا جائے تو نفسِ ناطقہ کی بھی یہی تعریف ہے)۔

دوسری تعریف: عقل، نفسِ ناطقہ کی ایک قوت ہے، نفس میں اس قوت کے ذریعہ علوم و ادراکات کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔

تیسری تعریف: عقل ایک فطری قوت ہے، بدیہیات کا علم اس کے پیچھے پیچھے آتا ہے، بشرطیکہ ادواتِ علم صحیح ہوں۔

چوتھی تعریف: عقل ایک قوت ہے جس کے ذریعہ انسان مفید اور غیر مفید چیزوں میں امتیاز کرتا ہے۔

پانچویں تعریف: عقل جسم انسانی میں ایک نور ہے جس سے وہ راستہ روشن ہوتا ہے جہاں پہنچ کر حواس کے ادراکات کا سلسلہ ختم ہوتا ہے۔

اور مبادئ الفلسفہ میں یہ تعریف کی گئی ہے:

قوة غريزية للنفس، بها تتمكن من إدراك الحقائق.

عقل نفسِ ناطقہ کی وہ فطری قوت ہے، جس کے ذریعہ نفسِ ناطقہ میں حقائق کے ادراک کرنے کی قدرت پیدا ہوتی ہے۔

تشریح: قوتِ غریزیہ فطری قوت کو کہتے ہیں۔ غریزہ کے لغوی معنی ہیں: طبیعت اور عادت۔ اور اصطلاحی معنی ہیں: نشاطِ نفسی کی کوئی بھی شکل اور وہ خاص طرزِ عمل جس کا مدار فطرت اور نسلی وراثت پر ہو۔ اس تعریف میں عقل اور نفسِ ناطقہ کو متّحد بالذات، متغائر بالاعتبار مانا گیا ہے۔

۳۔ نفسِ انسانی

نفسِ انسانی وہ ہے جس کی وجہ سے جسمِ انسانی کو زندگی نصیب ہوتی ہے اور جس کے ذریعہ کلیات اور جزئیات مجردہ (غیر مادیہ) کا ادراک کیا جاتا ہے اور اس کو نفسِ ناطقہ اور روح بھی کہتے ہیں۔

تشریح: جب مرکبِ تام میں صلاحیت پیدا ہوتی ہے تو مبدأ فیاض اس پر نفسِ انسانی کا فیضان کرتی ہے، جس سے انسان زندہ ہوجاتا ہے، یہ نفس ایک ایسی قوتِ ادراکیہ سے ممتاز کیا گیا ہے جس سے وہ کلیات اور جزئیاتِ مجردہ کا ادراک کرلیتا ہے۔ یہ قوتِ عقل کہلاتی ہے اور یہ نفسِ انسانی، روح اور نفسِ ناطقہ کہلاتا ہے۔ ناطق کے معنی ہیں: معقولات کا ادراک کرنے والا۔ یہی معنی حیوانِ ناطق میں ہیں، نطق ظاہری مراد نہیں ہے۔[1]

مراتب نفسِ ناطقہ

قوتِ عاقلہ کے اعتبار سے نفسِ ناطقہ کے چار مرتبے ہیں: عقلِ ہیولانی، عقل بالملکہ، عقل بالفعل، اور عقلِ مطلق (کامل)۔

۱۔ عقلِ ہیولانی: یہ نفسِ ناطقہ کی وہ حالت ہے جو پیدائش کے ابتدائی لمحہ میں اس کو حاصل ہوتی ہے، اس وقت عقل مثل سادہ لوح کے ہوتی ہے، نہ اس پر بدیہیات کا کوئی نقش ہوتا ہے نہ نظریات کا، البتہ ہر طرح کے معقولات کو قبول کرنے کی اس میں استعداد ہوتی ہے، جیسے ہیولیٰ میں ہر صورت کو قبول کرنے کی استعداد ہوتی ہے۔ مگر بالفعل ہر قسم کے معقولات سے خالی ہوتی ہے۔

۲۔ عقل بالملکہ: یہ نفسِ ناطقہ کی وہ حالت ہے جو پیدائش کے کچھ عرصہ بعد اس کو حاصل

[1] دستور: ج ۳، ص ۴۵۶

ہوتی ہے، اس وقت بعض محسوسات کی مدد سے معقولات بدیہیہ بالفعل عقل کو حاصل ہو جاتے ہیں، بچہ ماں کو پہچاننے لگتا ہے اور نظریات کی قریبی استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔

۳۔ عقل بالفعل: اس مرتبہ میں معقولات بدیہیہ اور نظریہ دونوں نفسِ ناطقہ کو بالفعل حاصل ہو جاتے ہیں، مگر ذہول کی وجہ سے مستحضر نہیں رہتے۔

۴۔ عقلِ مطلق (کامل): یہ نفسِ ناطقہ کی اس حالت کا نام ہے جس میں اس کی قوتِ عاقلہ انتہائی کمال کو پہنچ جاتی ہے، اس وقت ہر قسم کے معقولات حاصل ہونے کے ساتھ ہر وقت مستحضر بھی رہتے ہیں۔

الٰہیات کا بیان

موضوعِ فن اور غرض و غایت کے اعتبار سے تمام علوم وفنون میں الٰہیات کو شرف و امتیاز حاصل ہے، کیوں کہ اس کا موضوع وہ نادیدہ ہستی ہے جس کا بحر جود و کرم ہر آن موجزن رہتا ہے اور اس کی غرض و غایت ایمان اور عبد اور معبود کے درمیان ارتباط پیدا کرنا ہے، اسی سے انسان کو روحانی ترقی حاصل ہوتی ہے اور اس میں حقیقی بیداری پیدا ہوتی ہے اور وہ غور وفکر کا خوگر بنتا ہے، اسی لیے حکمائے یونان بھی اس فن کو تمام فنون کا گلِ سرسبد قرار دیتے ہیں۔

مگر یہ فن انسانی عقل کی گرفت سے باہر ہے۔ وحی کی رہنمائی کے بغیر کوئی انسان اس فن میں صحیح گفتگو نہیں کرسکتا۔ فلاسفۂ یونان کے پاس یہ راہ نمائی نہیں تھی اس لیے انہوں نے اس علم میں بھی محض عقلی موشگافیاں کی ہیں اور جگہ جگہ ٹھوکریں کھائی ہیں۔ یہ تو قرآن و حدیث کا احسانِ عظیم ہے کہ اس نے اس گمراہی پر سے پردہ ہٹایا، ورنہ معلوم نہیں کب تک دنیا گمراہی کے اس دلدل میں پھنسی رہتی۔

الٰہیات کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں: ایک وہ جس میں خدائے برتر کی ذات وصفات اور جواہرِ مجردہ (عقول ونفوس) کے اوصاف سے بحث کی جاتی ہے، اور دوسری وہ جس میں ان صفات اور ان چیزوں سے بحث کی جاتی ہے جو مجردات اور مادّیات دونوں میں مشترک ہیں، جیسے علّت ومعلول، واحد وکثیر اور موجود ومعدوم ہونا۔ اول کو علمِ الٰہی اور دوسری کو امورِ عامہ کہتے ہیں، اور چوں کہ عام کو خاص پر تقدم حاصل ہے اس لیے الٰہیات میں پہلے امورِ عامہ کو ذکر کرتے ہیں۔[1]

---

[1] رموزِ حکمت: ص ۲۴۱

فن الٰہیات کی اور دو قسمیں: ایک دوسرے اعتبار سے بھی فن الٰہیات کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں، جس کا تذکرہ شروع کتاب میں آچکا ہے، مگر تذکرہ کے طور پر مکرر بیان کیا جاتا ہے۔ مقدمہ میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ جو موجودات اپنے دونوں وجودوں میں کسی خاص مادّے کے محتاج نہیں ہیں، ان کے حالات سے بحث کرنے کو علمِ اعلیٰ، علمِ الٰہی (الٰہیات) فلسفۂ اولیٰ، علمِ کلی، علمِ مابعد الطبیعہ اور حکمتِ الٰہی کہتے ہیں۔ یہ موجودات کسی مادّے کے محتاج نہ ہونے کے ساتھ اگر کسی مادّہ کے ساتھ مقارن بھی نہ ہوسکیں تو ان کی بحث کو علمِ الٰہی بالمعنی الاخص اور علمِ اعلیٰ کہتے ہیں۔ اور اگر بلا احتیاج کبھی مقارن مادّہ بھی ہوسکیں تو ان کی بحث علمِ الٰہی بالمعنی الاعم، علمِ کلی اور فلسفۂ اولیٰ کہتے ہیں، مگر فلسفہ کی کتابوں میں الٰہیات سے عام معنی مراد ہیں جو ہر دو قسموں کو شامل ہیں۔ اس میں امورِ عامہ اور واجب اور ممکن سب کے حالات بیان کیے جاتے ہیں۔

وجوب وامکان وامتناع

واجب: وہ ہستی ہے جس کا عدم ممتنع ہو، یعنی وجود ضروری ہو۔ وجوب مصدر ہے: وَجَبَ يَجِبُ کا، جس کے معنی ہیں ثابت ہونا، لازم ہونا، واجب اسمِ فاعل بمعنی ثابت ہے، واجب الوجود یعنی ثابت الوجود، لازم الوجود۔

پھر واجب کی دو قسمیں ہیں: واجب لذاتہ، اور واجب لغیرہ۔

۱۔ واجب لذاتہ: وہ ہستی ہے جس کا وجود ذاتی ہو، یعنی وہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اور ایسی ہستی صرف اللہ تعالیٰ کی ہے۔

۲۔ واجب لغیرہ: وہ ہستی ہے جس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وجود ملا ہو، اور وہ کبھی معدوم نہ ہو، جیسے عقول عشرہ وغیرہ فلاسفہ کے خیال کے مطابق واجب لغیرہ ہیں اور تعلیماتِ اسلامی کی رو سے کوئی چیز واجب لغیرہ نہیں ہے۔

مبدأ (اصل، سبب): جمع مبادئ، مبدأ فیاض (بے حد فیض رساں) صرف اللہ تعالیٰ ہیں، اس وصف میں ان کا کوئی شریک و سہیم نہیں ہے، اور یہ آخری جملہ یعنی ''لاشریک لہ'' مبادئ الفلسفہ میں فلاسفہ کی تردید کے طور پر بڑھایا ہے۔ فلاسفہ عقل عاشر کو مبدأ فیاض اور مدبر موالید کہتے ہیں[1] مگر اول تو یہ بات تعلیمات اسلامی کے خلاف ہے، ثانیاً میں نے اپنے اساتذہ سے اس لفظ کا استعمال اللہ تعالیٰ ہی کے لیے سنا ہے، اس لیے رواج دینے کے لیے میں نے یہ بات لکھی ہے، مدبّرِ موالید بھی صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔

امکان: ذات کا نہ وجود کو چاہنا نہ عدم کو بایں طور کہ ماہیت بذات خود وجود کی قابلیت بھی رکھتی ہو اور عدم کی بھی جیسے سارا جہاں۔

اور ممکن وہ ہے جس کا نہ عدم ضروری ہو نہ وجود۔ اسی لیے ممکن اپنے وجود میں اور اپنی بقا میں ہمیشہ غیر کا محتاج ہوتا ہے۔

لفظ امکان کا اطلاق پانچ معنی پر ہوتا ہے، اور اس کے اعتبار سے امکان کے نام یہ ہیں: امکانِ عام، امکانِ خاص، امکان ذاتی، امکانِ نفسُ الامری، اور امکان استعدادی۔

۱۔ امکان عام کے معنی ہیں: وہ چیز جس کا عدم ضروری نہ ہو، جیسے تمام ممکنات ممکن بامکان عام ہیں، کیوں کہ ان کا عدم ضروری نہیں ہے، ورنہ وہ موجود ہی نہ ہو سکتے۔ امکان عام کا اطلاق واجب تعالیٰ پر بھی ہوتا ہے، کیوں کہ واجب تعالیٰ کا بھی عدم ضروری نہیں ہے۔

۲۔ امکان خاص کے معنی ہیں وہ چیز جس کا نہ عدم ضروری ہو نہ وجود، جیسے سارا جہاں ممکن بامکانِ خاص ہے، کیوں کہ اس کا نہ موجود ہونا ضروری ہے نہ معدوم ہونا، امکانِ خاص کا اطلاق واجب تعالیٰ پر نہیں ہوسکتا، کیوں کہ ان کا وجود ضروری ہے۔

۳۔ امکانِ ذاتی کے معنی ہیں: وہ چیز جس کا بالفعل وجود فرض کرلیا جائے تو ذات کے اعتبار سے کوئی محال لازم نہ آئے، اور غیر کے اعتبار سے عام ہے، خواہ کوئی محال لازم

---

[1] میبذی: ص ۱۵۱ مع حاشیہ عین القضاۃ

آئے یا نہ آئے، مثلاً:

۱۔ زید میں کتابت کا امکان ہے، اگر ہم اس کو کاتب بالفعل فرض کرلیں تو نہ ذات زید کے اعتبار سے کوئی محال لازم آئے گا، نہ اس کے غیر کے اعتبار سے۔

۲۔ عقل اول ممکن ہے اور ہر ممکن کا عدم ممکن ہے، لہٰذا اگر عقلِ اول کو معدوم فرض کرلیا جائے تو عقل اول کی ذات کے اعتبار سے تو کوئی محال لازم نہیں آئے گا، مگر غیر کے اعتبار سے یعنی ذاتِ واجب کے اعتبار سے محال لازم آئے گا، کیوں کہ معلول کا عدم مستلزم ہے اسکی علّتِ تامہ کے عدم کو اور واجب تعالیٰ کا عدم محال ہے۔

۴۔ امکان نفسُ الامری کے معنی ہیں: وہ چیز جس کا بالفعل وجود فرض کرلیا جائے تو نہ ذات کے اعتبار سے کوئی محال لازم آئے نہ غیر کے اعتبار سے، جیسے کتابت زید کے لیے ممکن ہے بامکانِ نفسُ الامری۔

اور امکان ذاتی، امکان نفسُ الامری سے عام ہے، کیوں کہ عدم عقلِ اول کے لیے ممکن نہیں ہے بامکان نفسُ الامری، کیوں کہ اس فرض میں غیر کے اعتبار سے محال لازم آتا ہے، ہاں ممکن ہے بامکان ذاتی جیسا کہ گذرا۔

۵۔ امکان استعدادی کے معنی ہیں: محض استعداد ہونا، یعنی بالفعل موجود نہ ہونا، مگر موجود ہوسکنا۔ عرفِ عام میں امکان سے یہی معنی مراد لیے جاتے ہیں۔

امتناع کے معنی ہیں: عدم کا ضروری ہونا، بالفاظ دیگر کسی چیز کا موجود نہ ہوسکنا، جیسے شریکِ باری تعالیٰ، اجتماع ضدین اور ارتفاع ضدین وغیرہ۔ پھر امتناع کی دوقسمیں ہیں: امتناعِ ذاتی اور امتناع بالغیر (امتناع عرضی)۔

۱۔ امتناع ذاتی: یہ ہے کہ کسی چیز کی ذات وجود خارجی کے عدم کو متقاضی ہو، جیسے شریکِ باری کا امتناع ذاتی ہے۔ خود شریکِ باری کا مفہوم ہی اس کے عدم کو چاہتا ہے، کیوں کہ باری تعالیٰ کا کوئی شریک وسہیم نہیں ہوسکتا۔

۲۔ امتناع بالغیر: یہ ہے کہ ذات کی وجہ سے نہیں، بلکہ غیر کی وجہ سے وجودِ خارجی کا عدم ضروری ہو، جیسے فلاسفہ کے خیال کے مطابق عقول عشرہ کا عدم ممتنع ہے، مگر ذات کے اعتبار سے نہیں، بلکہ غیر کے اعتبار سے یعنی علّتِ تامہ کے اعتبار سے کمامر۔

عقول کا بیان

عقل: ایک جوہر یعنی قائم بالذات مخلوق ہے اور اپنی ذات میں اور اپنے کاموں میں مادّہ سے مجرد ہے، یعنی نہ تو وہ مادّی مخلوق ہے، نہ جسم اور جسمانی چیزوں کے قبیل سے ہے، نہ اس کے کام جسم کے ساتھ تعلّق قائم ہونے پر موقوف ہیں، یعنی وہ اپنے کاموں میں بھی مادّی آلات سے مستغنی ہے۔[۱]

عقل اس تعریف کی رو سے فلاسفہ کے نزدیک ثابت ہے، متکلمین اس کا انکار کرتے ہیں اور عقل بمعنی عقلِ انسانی کا کوئی منکر نہیں۔ اور فلاسفہ کا مشہور قول یہ ہے کہ عقول دس ہیں اور ارسطو پچاس عقلیں مانتا تھا۔ فلاسفہ کے نزدیک واجب تعالیٰ سے پہلی صادر ہونے والی چیز عقل اول ہے اور اس میں تین جہتیں ہیں:[۲]

پہلی جہت: اس کے فی نفسہٖ موجود ہونے کی ہے۔

دوسری جہت: اس کے واجب بالغیر ہونے کی ہے، یعنی اس کے لیے علّتِ تامہ کی وجہ سے ہمیشہ وجود ضروری ہونے کی جہت ہے۔

تیسری جہت: اس کے فی نفسہٖ ممکن ہونے کی ہے، یعنی وہ بالذات ممکن ہے، گو غیر کی وجہ سے اس کے لیے وجود ضروری ہو گیا ہو۔

---

[۱] اور عقلِ انسانی اپنے کاموں میں مادّہ کی محتاج ہوتی ہے کمامر۔

[۲] یہ فلاسفہ کا اس مسئلہ میں، اقوال اربعہ میں سے ایک قول ہے، تفصیل کے لیے دیکھیے میبذی: ص ۴۴۸ مع حاشیہ عین القضاۃ

عقلِ اول سے ہر ایک جہت سے ایک چیز صادر ہوئی ہے، جہتِ اول سے عقلِ ثانی، جہتِ دوم سے فلکِ اعظم کا نفس اور جہت سوم سے فلکِ اعظم کا جسم صادر ہوا۔

پھر اسی طرح عقلِ ثانی میں بھی تین جہتیں ہیں اور ہر جہت سے ایک چیز صادر ہوئی ہے، چنانچہ عقلِ ثانی سے عقلِ ثالث، فلکِ ثوابت کا نفس اور فلکِ ثوابت کا جسم صادر ہوا۔ یوں ہی صدور کا یہ سلسلہ چلتا رہا، تا آں کہ عقلِ عاشر صادر ہوئی۔ فلاسفہ اس کو عقلِ فعال (بہت کام کرنے والی) کہتے ہیں۔ یہی عقل عالمِ سفلی کے ہیولیٰ میں اثر انداز ہے۔ جب افلاک کی حرکتوں، کواکب کے تعلّقات اور انکے اوضاع وہیئات کی وجہ سے استعداد پیدا ہوتی ہے تو عناصر اور مرکبات پر عقلِ فعال صورِ نوعیہ، نفوس اور دیگر احوال کا فیضان کرتی ہے۔

عقول کے احکامِ سبعہ: فلاسفہ کے نزدیک عقول کے لیے درج ذیل سات احکام ہیں:

۱۔ عقول حادث (نو پید) نہیں ہیں، کیوں کہ حدوث کے لیے مادّہ ضروری ہے اور عقول نہ مادّی ہیں نہ کسی چیز کی محتاج ہیں۔

۲۔ عقول کون وفساد قبول نہیں کرتیں، اس لیے کہ کون وفساد ایک صورت کو چھوڑنے کا اور دوسری صورت کو پہننے کا نام ہے اور یہ بات مرکبات ہی میں متصور ہے اور عقول بسیط ہیں، اس لیے وہ کون وفساد سے بری ہیں۔

۳۔ ہر عقل کی نوع اسی فرد میں منحصر ہے، یعنی ہر عقل ایک کلی ہے، مگر اس کلی کا بس ایک ہی فرد ہے، جیسے سورج کلی ہے، مگر اس کا ایک ہی فرد ہے۔

۴۔ عقول جامعِ کمالات ہیں، یعنی جس قدر کمالات ان کے لیے ممکن ہیں وہ سب دائماً ان کو بالفعل حاصل ہیں، ان کے لیے کوئی کمال منتظر نہیں ہے۔

۵۔ عقول کو اپنی ذوات کا علم ہے۔

۶۔ عقول کلیات کا ادراک کرتی ہیں، اسی طرح ہر مجرد صرف کلیات کا ادراک کرتا ہے۔

۷۔ عقول جزئیات کا جزئیات ہونے کے اعتبار سے ادراک نہیں کر سکتیں۔ اس لیے کہ جزئیات کے ادراک کے لیے آلات جسمانیہ (حواس) ضروری ہیں اور عقول کسی چیز کی محتاج نہیں ہیں۔

فائدہ: حکمائے اسلام تعلیماتِ فلسفہ کو تعلیمات اسلامی سے ہم آہنگ کرنے کے لیے عقول کو ملائکہ کا مترادف کہتے ہیں۔ مگر یہ بات اٹکل پچو کا تیر ہے، اس لیے کہ ملائکہ کی جو تفصیلات نصوص میں آئی ہیں وہ عقولِ عشرہ پر کسی طرح بھی منطبق نہیں ہوتیں۔ ملائکہ نورانی اجسام ہیں، وہ بھاری کاموں کو سرانجام دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں، وہ مختلف شکلوں میں متشکل ہو سکتے ہیں، ان کے پَر ہیں اور وہ حواس رکھتے ہیں، جب کہ عقول فلاسفہ کے نزدیک مادّہ سے مجرد ہیں اور عقل عاشر کے علاوہ سب عمل سے معطل ہیں۔ پس عقول اور ملائکہ ایک چیز کیسے ہو سکتے ہیں؟ شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے فتاوی ج ۱۷، ص ۳۳۲ ترتیب جدید میں اس خیال کی پر زور تردید کی ہے۔

فائدہ: بعض لوگ عقل اول کے صادر اول ہونے پر ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ حدیث کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں: **أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ الْعَقْلُ قال له: أقبل، فأقبل، وقال له: أدبر، فأدبر** ...إلخ یہ استدلال بھی غلط ہے، کیوں کہ یہ استدلال اس پر مبنی ہے کہ أَوَّلَ کو مضموم پڑھا جائے حالانکہ وہ منصوب ہے، علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے فتاوی ج ۲۷، ص ۲۴۲ میں یہ بات بیان کی ہے، نیز یہ استدلال اس پر موقوف ہے کہ حدیث صحیح ہو حالاں کہ یہ حدیث موضوع ہے، علامہ ابن تیمیہ نے فتاوی ج ۱، ص ۲۴۴ اور ج ۱۸، ص ۳۳۶ پر اس حدیث کا موضوع ہونا واضح کیا ہے۔

فائدہ: فلاسفہ عقول کو واجب تعالیٰ اور مخلوقات کے درمیان واسطہ مانتے ہیں اور ان کو یہ توسط اس لیے ماننا پڑا ہے کہ انہوں نے ایک بے دلیل اور بے سر و پا ضابطہ گھڑ رکھا ہے کہ "بسیط سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے۔" بہ الفاظ دیگر: "واحد حقیقی سے واحد ہی

صادر ہوسکتا ہے'' (الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد) اور یہ بات مسلم ہے کہ واجب تعالیٰ بسیط ہیں اور واحد حقیقی بھی ہیں، ان میں کسی طرح سے بھی تکثر نہیں ہے، اس لیے ان سے صرف ایک ہی چیز صادر ہوسکتی ہے اور وہ عقل اول ہے۔

حالاں کہ فلاسفہ خود عقلِ اول میں تکثرِ اعتباری مانتے ہیں، وہ اس میں تین جہتیں مانتے ہیں اور عقلِ فعال میں تو انہوں نے بے شمار جہتیں مان رکھی ہیں، حالاں کہ عقول بھی بسیط ہیں اور واحد ہیں، پس واجب تعالیٰ میں یہ تکثر اعتباری کیوں نہیں ہوسکتا؟ بلکہ حکما تو یہ مانتے ہیں کہ واجب تعالیٰ عالم، عاقل، قادر اور اسی طرح کی دوسری صفات کے ساتھ متصف ہے، گوان کے نزدیک یہ سب صفات واجب تعالیٰ کی عین ذات ہیں، مگر پھر بھی تو اختلافِ حیثیات ضرور ماننا ہوگا، اس لیے صحیح بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہیں، مگر ان میں صفات کے اعتبار سے تکثر ہے اور یہ تکثر وحدت کو متاثر نہیں کرتا اور اسی تکثر صفاتی کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے خود کائنات کا ذرّہ ذرّہ پیدا کیا ہے اور وہی ہر چیز کی تدبیر اور نظم و انتظام فرما رہے ہیں۔

قِدم وحدوث کا بیان

قِـدَم مصدر ہے، قَـدُم الشيء کے معنی ہیں: پرانا ہونا۔ اور متکلمین کے نزدیک قِـدَم کے معنی ہیں: کسی شئے کے وجود سے پہلے عدم کا نہ ہونا، بلکہ اس کا ہمیشہ سے موجود ہونا۔ اور حدوث بھی مصدر ہے اور قدم کی نقیض ہے، اور متکلمین کے نزدیک اس کے معنی ہیں: کسی شئے کے وجود سے پہلے عدم کا ہونا، اور متکلمین کے نزدیک نہ تو قدم کی اقسام ہیں نہ حدوث کی، اور فلاسفہ کے نزدیک دونوں کی دو دو قسمیں ہیں، اور مقسم کی تعریف کے لیے ایسے کوئی عام معنی نہیں ہیں جو اس کی دونوں قسموں کو شامل ہوں، اس لیے وہ مقسم کی تعریف کیے بغیر تقسیم کرتے ہیں اور اقسام کی تعریف کرتے ہیں، جیسے ابن حاجب رحمۃ اللہ علیہ نے کافیہ میں مستثنیٰ کی تعریف کیے بغیر اسکی تقسیم کی ہے اور اقسام کی تعریف بیان کی ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک قدم کی دو قسمیں ہیں: ۱۔قدم ذاتی ۲۔قدم زمانی۔

۱۔قدم ذاتی کے معنی ہیں: کسی چیز کا اپنے وجود میں دوسری چیز کا محتاج نہ ہونا، پس قدیم بالذات وہ ہستی ہے جس کا وجود غیر کی طرف سے نہ ہو اور ایسی ہستی صرف اللہ تعالیٰ کی ہے۔

۲۔قدم زمانی کے معنی ہیں: کسی چیز کے وجود سے پہلے عدم کا نہ ہونا، پس قدیم بالزمان وہ ہستی ہے جس کے وجود سے پہلے عدم نہ ہو، یعنی وہ کبھی بھی معدوم نہ ہو، ہمیشہ سے موجود ہو، فلاسفہ کے خیال میں عقولِ عشرہ اور افلاک ایسے ہی قدیم ہیں۔

حدوث کی بھی فلاسفہ کے نزدیک دو قسمیں ہیں: ۱۔حدوث ذاتی ۲۔حدوث زمانی۔

۱۔حدوث ذاتی کے معنی ہیں: کسی چیز کا اپنے وجود میں علّت کا محتاج ہونا، مگر وہ چیز کبھی بھی معدوم نہ ہو، ہمیشہ سے موجود ہو، پس حادث بالذات وہ ہستی ہے جس کا وجود غیر کی طرف سے ہو، اور وہ چیز ہمیشہ سے موجود ہو، ایسی چیزیں یہ ہیں:

۱۔عقولِ عشرہ ۲۔نفوسِ فلکیہ ۳۔افلاک کا ہیولیٰ ۴۔افلاک کی صورتِ جسمیہ
۵۔افلاک کی صورتِ نوعیہ ۶۔عناصر کا ہیولیٰ ۷۔عناصر کی صورتِ جسمیہ۔

فلاسفہ کے نزدیک یہ سب حادث بالذات اور قدیم بالزمان ہیں۔

۲۔حدوث زمانی کے معنی ہیں: کسی چیز کے وجود سے پہلے عدم کا ہونا، یعنی اس پر ایک ایسا زمانہ گزرا ہو جس میں وہ معدوم ہو۔ پس حادث بالزمان وہ چیزیں ہیں جو نیست کے بعد ہست ہوئی ہوں، یعنی پہلے وہ معدوم تھیں بعد میں موجود ہوئیں۔

متکلمین کے نزدیک سارا جہاں اسی تعریف کے اعتبار سے حادث ہے اور فلاسفہ کے نزدیک حادث بالذات کے علاوہ دنیا کی باقی چیزیں حادث بالزمان ہیں۔

نسبت کا بیان: قدیمِ ذاتی اور قدیمِ زمانی میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، اول

خاص ہے اور ثانی عام، پس ہر قدیم ذاتی ضرور قدیم زمانی ہوگا، مگر اس کا برعکس ہونا ضروری نہیں، یعنی ہر قدیم زمانی کے لیے قدیم ذاتی ہونا ضروری نہیں اور حدوثِ ذاتی اور حدوثِ زمانی میں بھی یہی نسبت ہے، مگر اول عام ثانی خاص ہے، کیوں کہ نقیض میں اخص کی نقیض اعم ہوتی ہے اور اعم کی اخص۔

علّت ومعلول کا بیان

علت: وہ چیز ہے جس پر کوئی چیز موقوف ہو، بہ الفاظ دیگر علّت وہ چیز ہے جس کا کسی چیز کے پائے جانے میں دخل ہو، خواہ وہ دخل صرف پائے جانے کے اعتبار سے ہو، جیسے فاعل، شرط، مادّہ اور صورت کا دخل۔ اور ایسی علّت کا معلول کے وجود کے لیے پہلے موجود ہونا ضروری ہے، یا دخل صرف نہ پائے جانے میں ہو، جیسے مانع کا دخل، اور ایسی علّت کا عدم ضروری ہے، یعنی جب وہ مانع دور ہوگا تب معلول پایا جائیگا، یا دخل وجود وعدم دونوں اعتبار سے ہو، جیسے مُعِدّ کا دخل اور ایسی علّت کا موجود ہوکر معدوم ہونا ضروری ہے۔

مُعِدّ: وہ چیز ہے جس کا وجود کے بعد عدم کسی چیز کے لیے موقوف علیہ ہو، جیسے چلنے والے کے قدم۔ جب چلنے والا پیر رکھ کر اٹھالیتا ہے تب آگے بڑھتا ہے، اگر پیر نہ اٹھائے تو آگے نہیں بڑھ سکتا۔

معلول: وہ چیز ہے جو علّت سے صادر ہو، اور معلولِ اخیر وہ چیز ہے جو کسی دوسری چیز کے لیے علّت نہ ہو، جیسے ''گذشتہ کل'' ماقبل کا معلول ہے اور مابعد کی علّت ہے اور ''آج'' گذشتہ کل کا معلول ہے، مگر ''آئندہ کل'' کے لیے علّت نہیں ہے، کیوں کہ ابھی آج ختم نہیں ہوا ہے اور یہ علّتِ معدّہ ہے اور علّتِ معدّہ وہ ہوتی ہے جس کے عدم بعد الوجود کو مابعد کے پائے جانے میں دخل ہو، اور ''آج'' موجود ہے، ابھی تک ختم نہیں ہوا جو ''آئندہ کل'' پایا جائے، اس لیے ''آج'' معلول اخیر ہے۔

اور علّت کی دو قسمیں ہیں: علّتِ تامہ، اور علّتِ ناقصہ۔

۱۔ علّتِ تامہ: وہ علّت ہے جس کے پائے جانے پر معلول کا پایا جانا ضروری ہو، جیسے سورج کا نکلنا علّتِ تامہ ہے دن کے پائے جانے کے لیے۔

۲۔ علّتِ ناقصہ: وہ علّت ہے جس کے پائے جانے پر معلول کا پایا جانا ضروری نہ ہو، جیسے چارپائی کے لیے لکڑی بان وغیرہ علّتِ مادیہ، علّتِ ناقصہ ہے۔

فائدہ: جب علّتِ تامہ پائی جائے گی تو معلول بالبداہت پایا جائے گا، جیسے سورج نکل آئے تو دن بالبداہت موجود ہوگا۔

قاعدہ: ایک چیز پر دو علّتِ تامہ کا اجتماع ناممکن ہے، یعنی معلول واحد کے لیے دو علّتِ تامہ نہیں ہوسکتیں۔

پھر علّتِ ناقصہ کی چار قسمیں ہیں: علّتِ فاعلی، علّتِ مادّی، علّتِ صوری اور علّتِ غائی۔

۱۔ علّتِ فاعلی: وہ چیز ہے جس سے معلول صادر ہو، جیسے بڑھئی چارپائی کے لیے علّتِ فاعلی ہے۔

۲۔ علّتِ مادّی: وہ چیز ہے جس کی وجہ سے شئے بالقوہ موجود ہو، یعنی جس چیز میں معلول کی استعداد ہو وہ علّتِ مادّی ہے، جیسے لکڑی تخت کے لیے علّتِ مادّی ہے، کیوں کہ لکڑی میں تخت بننے کی استعداد ہے۔

۳۔ علّتِ صوری: وہ چیز ہے جس سے معلول بالفعل حاصل ہو، یعنی جس کے پائے جاتے ہی معلول پایا جائے، معلول کا وجود کسی دوسری چیز پر موقوف نہ رہے، جیسے تخت کی ہیئت کہ جب تخت کی صورت موجود ہوجاتی ہے تو تخت بالقوہ نہیں رہتا، بلکہ بالفعل موجود ہوجاتا ہے۔

۴۔ علّتِ غائی: وہ چیز ہے جس کی وجہ سے کوئی شئے بنائی جائے، یعنی جو چیز فاعل سے

فعل کے صادر ہونے کا سبب ہو، جیسے تخت پر بیٹھنا تخت بنانے کی علّتِ غائی ہے۔

نوٹ: علّتِ غائی صرف ذہن میں علّت ہوتی ہے، خارج میں معاملہ برعکس ہوتا ہے، یعنی بیٹھنے کا مقصد تو تخت بنانے سے پہلے ذہن میں ہوتا ہے اسلیے وہ علّت ہے، مگر خارج میں تخت بننے کے بعد ہی بیٹھنا نصیب ہوتا ہے اسلیے تخت علّت ہے اور بیٹھنا معلول ہے۔

تقدم وتأخر کا بیان

تقدم کے معنی ہیں: پہلے ہونا۔ اور تاخر کے معنی ہیں: پیچھے ہونا۔ اور تقدم وتاخر کی پانچ قسمیں مشہور ہیں: تقدم بالعلیت، تقدم بالزمان، تقدم بالطّبع، تقدم بالوضع، اور تقدم بالشرف۔

۱۔ تقدم بالعلیت: یہ ہے کہ متقدم متاخر کے وجود کے لیے علّتِ تامہ ہو، جیسے طلوعِ شمس کا تقدم وجودِ نہار پر اور اس کو تقدم بالذات بھی کہتے ہیں۔

۲۔ تقدم بالزمان: یہ ہے کہ متقدم ایسے زمانہ میں ہو کہ متاخر اس میں نہ ہو، جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا تقدم حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر۔

۳۔ تقدم بالطّبع: یہ ہے کہ متاخر متقدم کا محتاج ہو، مگر متقدم متاخر کے لیے علّتِ تامہ نہ ہو، یعنی متقدم اور متاخر میں اس قسم کا تعلّق ہو کہ متقدم کا وجود تو بغیر متاخر کے ممکن ہو، مگر متاخر کا وجود بغیر متقدم کے ممکن نہ ہو، جیسے وضو کا نماز پر تقدم کہ وضو تو نماز کے بغیر ممکن ہے، مگر نماز وضو کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اور جیسے ایک کا دو پر تقدم کہ ایک تو دو کے بغیر پایا جاسکتا ہے، مگر دو ایک کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔

۴۔ تقدم بالوضع: یہ ہے کہ متقدم کسی معین حد سے قریب ہو، جیسے مسجد کی صفوں میں مقدم اسکو کہیں گے جو محراب اور امام سے قریب ہو اور تقدم بالوضع کو تقدم بالرتبہ بھی کہتے ہیں۔

۵۔ تقدم بالشرف: یہ ہے کہ متقدم میں ایسے کمالات پائے جاتے ہوں جو متاخر میں نہ پائے جاتے ہوں، جیسے عالم کا تقدم جاہل پر اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا تقدم حضرت فاروق رضی اللہ عنہ پر۔

واحد و کثیر کا بیان

واحد: ایک، یگانہ۔ وحدت: ایک ہونا، اکیلا پن۔
کثیر: زیادہ۔ کثرت: زیادتی۔

واحد اور کثیر میں تقابلِ تضاد ہے اور جتنی قسمیں واحد کی ہیں اتنی ہی قسمیں کثیر کی بھی ہیں۔ واحد کی دو قسمیں ہیں: واحدِ حقیقی اور واحدِ مجازی۔

ا۔ واحدِ حقیقی: وہ ہے جس کی حیثیتِ وحدت بلالحاظ کسی دوسری چیز کے ہو۔ بہ الفاظ دیگر جس کی جہتِ وحدت عین ذات ہو، واحدِ حقیقی کی تین قسمیں ہیں: واحد جزئی (شخصی)، واحد بالاتصال اور واحد بالارتباط۔

واحدِ جزئی: وہ ہے جس میں نہ بالقوہ کثرت ہو نہ بالفعل، جیسے ذات باری تعالیٰ۔

واحد بالاتصال: وہ ہے جس میں بالفعل کثرت نہ ہو، مگر بالقوہ ہو، جیسے کوئی بھی جسم کہ اس کو واحد کہتے ہیں، کیوں کہ اس میں بالفعل کثرت نہیں ہے، مگر اس میں اجزا نکالے جائیں تو نکل سکتے ہیں، اس لیے بالقوہ واحد نہیں ہے۔

واحد بالارتباط: وہ ہے جس میں بالفعل کثرت ہو، مگر کسی ارتباط و تعلّق کی وجہ سے اس کو واحد کہا جاتا ہو، جیسے تخت کہ اس میں بہت سے اجزا بالفعل ہوتے ہیں، مگر ان کو باہمی ارتباط کی وجہ سے تخت کہا جاتا ہے، یا جیسے زید کہ وہ بالفعل اعضائے مختلفہ سے مرکب ہے، مگر اس کو باہمی ارتباط کی وجہ سے ایک شخص کہا جاتا ہے۔

۲۔ واحدِ مجازی (غیر حقیقی): وہ ہے جس کی حیثیت وحدت کسی دوسری چیز کے اعتبار سے

ہو، بہ الفاظ دیگر جس کی جہتِ وحدت عین ذات نہ ہو، بلکہ وہ فی نفسہٖ چند اَشیا ہوں جو کسی امر واحد میں مشترک ہوں اس لیے ان کو واحد کہا جاتا ہو اور وہی امر واحد ان کی جہتِ وحدت کہلائے گا۔ واحدِ مجازی کی مشہور اقسام پانچ ہیں: واحد بالجنس، واحد بالنوع، واحد بالعرض، واحد بالموضوع اور واحد بالنسبت۔

۱۔ واحد بالجنس: وہ چند چیزیں ہیں جن کی جنس ایک ہو، جیسے انسان اور فرس حیوان ہونے میں متّحد ہیں۔

۲۔ واحد بالنوع: وہ چند چیزیں ہیں جو ایک نوع سے تعلّق رکھتی ہوں، جیسے زید، عمرو، بکر، انسان ہونے میں متّحد ہیں۔

۳۔ واحد بالعرض: وہ چند چیزیں ہیں جو کسی ایک صفت کے ساتھ متصف ہوں، جیسے ہاتھی دانت اور برف دونوں سفید ہونے میں متّحد ہیں۔

۴۔ واحد بالموضوع: وہ چند چیزیں ہیں جن کا موضوع ایک ہو، جیسے ضاحک اور کاتب، دونوں انسان ہونے میں متّحد ہیں اور انسان دونوں کا موضوع ہے، کہا جاتا ہے: **الإنسان ضاحك** اور **الإنسان كاتب.**

۵۔ واحد بالنسبت: وہ چند چیزیں ہیں جو کسی خاص نسبت میں متّحد ہوں، جیسے روح کو بدن سے وہی نسبت ہے جو بادشاہ کو ملک کے ساتھ ہے۔

کلی اور جزئی کا بیان

کلی: وہ عام مفہوم ہے جو لابشرط شئے[1] کے درجہ میں ہو اور اس میں کثیر افراد پر صادق

---

[1] لابشرط شئے اعتبارات ثلاثہ میں سے ایک اعتبار ہے۔ تینوں اعتبارات یہ ہیں: اول بشرط شئے، یہ خلط وتقیید کا درجہ ہے۔ دوم لابشرط شئے، یہ اطلاق کا درجہ ہے۔ سوم بشرط لا شئے، یہ تجرید کا درجہ ہے، یعنی جب کوئی مفہوم =

آنے کی صلاحیت ہو، جیسے انسان، گلاب، سونا وغیرہ۔

جزئی: وہ کلی مفہوم ہے جس کے ساتھ تشخصاتِ خارجیہ منضم ہوگئے ہوں، اس لیے اس میں کثیر افراد پر صادق آنے کی صلاحیت باقی نہ رہی ہو، جیسے زید اس انسان کا نام ہے جس کے ساتھ مخصوص تشخصات مل گئے ہیں۔

تشریح: کلی کوئی واحد بالعدد (واحد بالشخص) چیز نہیں ہے، کیوں کہ وہ مختلف الاوصاف افراد پر صادق آتی ہے۔ پس اگر وہ واحد بالعدد چیز ہو تو لازم آئے گا کہ ایک چیز ایک آن میں متضاد صفات (مثلاً سیاہی، سفیدی وغیرہ) کے ساتھ متصف ہو جو ایک امر محال ہے، بلکہ کلی ایک مبہم عام مفہوم ہوتا ہے جو لا بشرطِ شئے کے درجہ میں ہونے کی وجہ سے کسی قید کے ساتھ مقید نہ ہونے کے باوجود ہر قید کے ساتھ مقید ہونے کی اس میں صلاحیت ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے اس میں کثیر افراد پر صادق آنے کی صلاحیت بھی ہوتی ہے۔

اور جزئی ذات کے اعتبار سے وہی کلی ہوتی ہے، مگر چوں کہ اس کے ساتھ عوارضِ منضمہ اور تشخصاتِ خارجیہ کا اعتبار کرلیا جاتا ہے اس لیے اس میں افرادِ کثیرہ پر صادق آنے کی صلاحیت باقی نہیں رہتی اور وہ واحد بالعدد بن جاتی ہے، یعنی مفہوم بشرطِ شئے کے درجہ میں جزئی بن جاتا ہے۔

= مطلق لیا جائے تو وہ لا بشرط شئے کہلائے گا اور جب اس کے ساتھ کوئی قید لگادی جائے تو وہ بشرط شئے کہلائے گا اور جب قید سے خالی کرلیا جائے تو وہ بشرط لا شئے کہلائے گا۔

حضرت الاستاذ مولانا محمد صدیق صاحب جموی علیہ الرحمۃ طلبہ کو ایک مثال سے یہ تینوں اعتبارات سمجھایا کرتے تھے کہ اگر آپ اپنے ساتھی کی ناشتہ کی دعوت کریں اور یہ ذکر نہ کریں کہ آپ ناشتہ میں کیا کھلائیں گے تو وہ دعوت لا بشرط شئے ہے اور اگر آپ بتادیں کہ ناشتہ میں سوجی کا حلوہ بھی ہوگا تو یہ دعوت بشرط شئے ہے اور اگر واضح کردیں کہ ناشتہ میں سوجی کا حلوہ نہیں ہوگا تو یہ دعوت بشرط لا شئے ہے۔

خاتمہ

خاتمہ میں چند متفرق باتیں ذکر کی گئی ہیں، جو فلسفہ کے طالبِ علم کے لیے نہایت مفید ہیں، اس لیے ان کو غور سے پڑھنا چاہیے۔

آنِ واحد میں نفس کی توجہ دو چیزوں کی طرف ہوسکتی ہے؟

فلاسفہ کا ایک بے بنیاد دعویٰ یہ بھی ہے کہ ''آن واحد میں نفسِ ناطقہ کی توجہ دو یا دو سے زیادہ چیزوں کی طرف ممکن نہیں ہے۔'' لیکن وہ اس دعویٰ کی کوئی قوی دلیل نہیں لاسکے ہیں، البتہ یہ نظریہ ان کی عام تصنیفات میں موجود ہے۔ اگر کوئی شخص صرف تصنیف اور کتاب بینی کے معاملہ پر غور کرے تو وہ اس بے حقیقت نظریہ کے سُقم سے واقف ہوسکتا ہے۔

دیکھیے ہم کوئی کتاب پڑھتے ہیں تو زبان سے پڑھتے بھی ہیں اور مطلب بھی سمجھتے جاتے ہیں، بحث کی بھلائی برائی بھی خیال میں آتی رہتی ہے، مضمون پر کوئی اشکال ہوتا ہے تو وہ بھی ذہن میں آتا ہے اور اس مسئلہ کے متعلق دوسرے علما کی آرا بھی ذہن میں آتی رہتی ہیں، غرض کئی سلسلے ایک ساتھ جاری رہتے ہیں، پڑھنا، مطلب کا سمجھنا، مضمون پر تنقید کرنا اور دوسرے مصنّفین کی رایوں کا موقع بہ موقع لحاظ رکھنا وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح تصنیف و تالیف کا بھی یہی حال ہے، البتہ یہ بات تجربات سے صحیح ثابت ہوئی ہے کہ آنِ واحد میں نفسِ ناطقہ کی دو یا چند امور کی طرف کمالِ توجہ نہیں ہوسکتی، کیوں کہ جب کسی ایک چیز کی طرف پوری توجہ ہوجائے گی تو دوسری چیزوں کی طرف التفات نہیں رہے گا یا کم ہوجائے گا۔

اکثر صدورِ فعل سے مانع قصورِ مادّہ ہوتا ہے

کبھی فاعل کی ذات میں ایسی کمزوریاں ہوتی ہیں جو اس کو صدورِ فعل سے باز رکھتی ہیں، مگر اکثر و بیشتر قصور خود مادّہ کی جانب سے ہوتا ہے، یعنی خود مادّہ میں فاعل کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت اور قابلیت نہیں ہوتی، مثلاً شیر خوار بچہ کسی معلّم کی تعلیم قبول نہیں کرتا، تو اس میں معلّم کا کوئی نقص یا اس کی کوئی کمزوری نہیں ہوتی، بلکہ خود بچہ میں تعلیم قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر کسی ماہر کاتب کا لکھا ہوا پانی پر برقرار نہ رہے تو اس میں کاتب کا کیا قصور ہے، سارا قصور پانی کا ہے کہ اس میں یہ صلاحیت ہی نہیں ہے کہ اس پر حروف قائم رہیں۔

اس مسئلہ کی ناواقفیت کی وجہ سے بہت سے لوگ مادّہ کے عجز و قصور کی نسبت فاعل کی طرف کر دیتے ہیں۔ مثلاً یہ کہنا کہ خداوندِ عالم ابلیس کو اپنی حکومت سے خارج نہیں کرسکتا، حالاں کہ کسی چیز میں اس کی صلاحیت ہی نہیں ہے کہ وہ ملک خداوندی سے خارج ہوجائے، یا یہ کہنا کہ خداوند عالم کسی شخص کو بیک وقت قائم و قاعد نہیں کر سکتے، حالاں کہ یہ قصور ہمارا ہے کہ ہم ایک وقت میں قیام اور قعود دونوں باتوں کی معاً صلاحیت نہیں رکھتے، یا جیسے یہ کہنا کہ خداوند عالم اپنا مثل پیدا نہیں کرسکتے، حالاں کہ یہ قصور مادّۂ عالم کا ہے کہ اس میں اس بات کی صلاحیت و قابلیت ہی نہیں ہے کہ اس مادّہ سے خداوند عالم اپنی مثل پیدا کرسکیں۔

اور حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کے سوالات دو متناقض باتوں کے جامع ہوتے ہیں، مثلاً خداوند عالم کا مثل کہنا اور پھر اس کے مخلوق ہونے کا سوال کرنا، کیوں کہ جب مثل کو مخلوق کہا گیا تو پھر وہ مثل کب رہا؟ اسی طرح قیام کو قعود کی ضد کہنا، پھر دونوں کے اجتماع کا سوال کرنا، اسی طرح تمام چیزوں کو ملکِ باری کہنا، پھر ملک سے خارج کرنے کا سوال کرنا اجتماعِ ضدین کا قائل ہونا نہیں تو اور کیا ہے؟

غرض مطلق عدم قدرت عجز نہیں ہے، بلکہ اس وقت عجز ہے جب کہ مادّہ میں صلاحیت ہو اور پھر فاعل بے بس رہ جائے، ممتنعاتِ ذاتیہ جو قدرتِ خداوندی سے خارج ہیں اس کی وجہ یہی مادّہ کی عدمِ صلاحیت ہے۔

اللہ تعالیٰ کو ذرّے ذرّے کا علم ہے

فلاسفہ کا ایک مفروضہ یہ ہے کہ مجرد صرف کلیات کا ادراک کرسکتا ہے، جزئیاتِ مادّیہ کو نہیں جان سکتا، ہاں! کلی طور پر جان سکتا ہے، مگر جزئی ہونے کی حیثیت سے نہیں جان سکتا۔ اس مفروضہ کی رو سے فلاسفہ کے نزدیک واجب تعالیٰ کو بھی صرف کلیات کا علم ہے، جزئیات کا علم نہیں ہے حالاں کہ اللہ تعالیٰ کائنات کے ذرّے ذرّے کو جانتے ہیں۔
ارشاد ہے: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَلَا فِي الْاَرْضِ﴾[1]
اس (کے علم) سے کوئی ذرّہ برابر بھی غائب نہیں، نہ آسمانوں میں اور نہ زمین میں۔

فلاسفہ کے پاس اپنے اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لیے ڈھکوسلوں کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ حیرت تو اس بات پر ہے کہ عقلاً بھی اور فلاسفہ کے نزدیک بھی مجرد کی قدرت مادّیات سے بدرجہا بڑھی ہوئی ہے، مگر جب علم کا معاملہ آتا ہے تو وہ مجردات کی شان گھٹا دیتے ہیں، انسان تو کلیات کو بھی جان سکتا ہے اور جزئیاتِ مادّیہ کو بھی، مگر خالقِ انسان صرف کلیات کو جان سکتا ہے۔ **فیا للعجب!**

اس مسئلہ میں فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ جزئیات کے علم کے لیے آلاتِ جسمانیہ، یعنی حواس ظاہرہ کی ضرورت ہے اور مجرد ضرورت واحتیاج سے مبرا ہے۔ پھر وہ آلاتِ جسمانیہ کے بغیر جزئیات کا علم کیسے حاصل کرسکتا ہے؟
مگر فلاسفہ نے یہ نہیں سوچا کہ انہوں نے احتیاج کی نفی کر کے مجردات کی شان بڑھائی، تو

---

[1] سبا:۳

ساتھ ہی جزئیات کے علم کی نفی کر کے شان گھٹا بھی دی۔ اسی کو کہتے ہیں:

بَصُرْتَ شَيْئًا وَغَابَتْ عَنْكَ أَشْيَاءُ!

ایک چیز تو تو نے دیکھ لی اور بہت سی چیزیں تیری نگاہ سے اوجھل ہوگئیں!

اصل بات یہ ہے کہ یہ مفروضہ ہی غلط ہے کہ جزئیات کا علم آلاتِ جسمانیہ کے بغیر نہیں ہوسکتا، بلکہ جس طرح کلیات کا علم بغیر کسی چیز کے توسط کے ہوسکتا ہے، اسی طرح جزئیاتِ مادّیہ کا علم بھی ہوسکتا ہے۔ رہی یہ بات کہ ہم آلاتِ جسمانیہ کے تعاون کے محتاج ہیں تو یہ ہماری کمزوری کی وجہ سے ہے، جیسے کمزور آنکھ والے کو عینک کی حاجت ہوتی ہے، مگر تندرست آنکھ والے کو اس کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح کمزور مخلوق جزئیاتِ مادّیہ کا علم حواس ظاہرہ کے توسط کے بغیر حاصل نہیں کرسکتی، مگر واجب تعالیٰ جو قادر مطلق ہیں، ان کو ہر چیز کا علم بغیر کسی چیز کی مدد کے حاصل ہے، ان کو کسی چیز کے تعاون کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں، ان کا علم حضوری ہے، حصولی نہیں۔

قانونِ ارتقا کا بیان

مشّائیہ کے نزدیک عالم عناصر کا مادّہ اور ہیولیٰ ایک ہے، اس لیے بعض اَتباعِ مشّائیہ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ مادّۂ عناصر میں قوانینِ طبعیہ کے ماتحت بے حد تغیّرات وتحوّلات ہوئے ہیں، جسم نباتی بہ تدریج ترقی کرتے کرتے حیوان ہوگیا ہے، پھر جسم حیوانی ترقی کرتے کرتے انسان بن گیا ہے۔

ڈاروین (۱۸۰۹ء-۱۸۸۲ء) نے اپنی کتاب في أصل الأنواع **(On The Origin of Species)** میں اس نظریہ کو مدلل کیا ہے، اس کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ جسم کی ہر نوع خواہ وہ جماد ہو یا نبات یا حیوان بتدریج اپنی صورت بدلتی ہے اور سابقہ شکل سے ترقی کرتی ہوئی موجودہ شکل تک پہنچی ہے، مثلاً سونا زمانۂ دراز کے بعد اس حالتِ کمال کو پہنچا

ہے، پہلے وہ سیسہ تھا، پھر رانگ ہوگیا، اس کے بعد پیتل ہوا، پھر چاندی ہوا اور چاندی سے ترقی کر کے سونا بن گیا۔ اسی طرح نباتی اور حیوانی اجسام نے قدیم ترین اشکال سے لے کر جدید ترین اشکال تک بتدریج ترقی کی ہے اور انسان چوں کہ کامل ترین جسم ہے اس لیے اس نے بے شمار منازل طے کیے ہیں۔ ڈاروین کا یہی نظریہ عوام میں اس طرح معروف ہے کہ انسان بندر سے ترقی کر کے انسان بن گیا ہے۔

ڈاروین نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ تنازع للبقاء جمادات سے لے کر حیوانات تک میں جاری ہے اور طبیعت اسی درخت اور اسی حیوان کو باقی رکھتی ہے جو اقویٰ ہے، اس لیے صرف ایک ہی نوع سے تمام انواع بتدریج بن گئی ہیں اور ابتدائے وجود سے آج تک بے شمار نوعیں فنا ہوگئی ہیں اور اقویٰ اور اصلح وجود برابر ترقی کرتا رہا ہے، تا آں کہ خلقت کی آخری زنجیر تک پہنچ گیا جو انسان ہے۔

یہ نظریہ بھی تعلیماتِ اسلامی سے ہم آہنگ نہیں ہے، اگرچہ حکمائے اسلام نے اس کو ہم آہنگ بنانے کے لیے محنت کی ہے، علامہ ابن مسکویہ، رسائل اخوان الصفا کے گم نام مصنّفین، عمر خیام اور علامہ صدر الدین شیرازی نے اپنی اپنی تصنیفات میں مسئلہٴ ارتقا کو ذکر کیا ہے، لیکن وہ وہ ارتقا نہیں ہے جس کے مدعی اَتباعِ مشّائیہ ہیں، حکمائے اسلام یہ کہتے ہیں کہ اجسام میں قدیم ترین اَشکال سے لے کر جدید ترین اَشکال تک بتدریج ترقی ہوئی ہے، یعنی جمادات کے بعد نباتات کا وجود ہوا، پھر ان نباتات کا وجود ہوا جو مرتبہ حیوانی سے قریب تر ہیں، پھر حیوانات کا وجود ہوا اور ان حیوانات کا وجود ہوا جن کو انسان کے ساتھ اقوال و افعال میں مشابہت ہے، پھر انسان کا وجود ہوا جو جنسِ حیوانی کا باعتبار کمال کے انتہائی مرتبہ ہے۔

حکمائے اسلام کی یہ بات تو صحیح ہوسکتی ہے، مگر یہ بات مشّائیہ کی بات سے بالکل مختلف ہے، مشّائیہ قانونِ ارتقا کے قائل ہیں اور یہ ارتقا نہیں ہے بلکہ تخلیقِ عالم میں تدریج ہے۔

اور نظریہٴ ارتقا اس لیے غلط ہے کہ انسان کے موجود ہونے کے بعد مشّائیہ کو بھی قانونِ

ارتقا کا عمل درآمد ختم کردینا پڑا ہے اور قانونِ توارث کو جاری کرنا پڑا ہے، یعنی اب انسان سے انسان کا بچہ ہی پیدا ہوگا، آگے ترقی نہیں ہوگی۔ جب ایسا ہے تو حیوانات اور نباتات کی جملہ انواع میں قانونِ توارث کو شروع ہی سے کیوں نہ تسلیم کرلیا جائے؟

اور یہ کہنا کہ انسان کی عقلی قابلیت میں اب بھی قانون ارتقا جاری ہے، ارتقا کے مفہوم سے ناواقفیت کی دلیل ہے، کیوں کہ ارتقا کے معنی ہیں: ایک نوع کا دوسری نوع میں بدل جانا اور عقلی ترقی سے ایسی تبدیلی نہیں ہوتی۔ افریقہ کا وحشی، اور متمدن دنیا کا فلاسفر، دونوں انسان ہیں، ان کی نوع نہیں بدلی۔

آواگون باطل نظریہ ہے

روح جسم سے جدا ہونے کے بعد کہاں اور کس حالت میں رہتی ہے؟ ایک گروہ کا خیال ہے کہ روح قبر کے اردگرد منڈلایا کرتی ہے۔ دوسرا گروہ خیال کرتا ہے کہ مرنے کے بعد بحالت سراسیمگی فضائے بسیط میں اِدھر اُدھر بھٹکتی پھرتی ہے۔ ابن رشد کا مسلک یہ ہے کہ روح کل میں جذب ہوجاتی ہے اور جس سمندر کا یہ قطرہ تھا اسی میں مل جاتا ہے۔

متکلمین کا خیال یہ ہے کہ موت کے بعد روح عالمِ مثال میں رہتی ہے اور جو لوگ تناسخ (آواگون) کے قائل ہیں ان کا عقیدہ یہ ہے کہ نجات تک پہنچنے میں روح کو کچھ مدت لگتی ہے اور اس اثنا میں اسی عالم میں جزاوسزا کے طور پر اپنا قالب بدلتی رہتی ہے، مرنے کے بعد ہر انسان کی روح کسی ایسے جسم میں منتقل ہوجاتی ہے جو اس کے گزشتہ اعمال کے مناسب ہوتا ہے۔

تناسخ کا نظریہ بھی قدیم نظریہ ہے، فیثاغورث جو مسیح علیہ السلام سے تقریباً ۶۰۰ سال پہلے گزرا ہے اس نظریہ کا قائل تھا۔ الموسوعۃ العربیۃ المیسرۃ: ج ۲، ص ۱۳۴۲ میں ہے: **كان يؤمن بتناسخ الأرواح** اور ہندو مذہب کی تو بنیاد ہی اس عقیدہ پر ہے۔

لیکن یہ محض بے بنیاد نظریہ ہے، کیوں کہ جزاوسزا کے طور پر روح کا مختلف قالب بدلنا

اس وقت متصور ہوسکتا ہے جب ہر انسان کو یہ معلوم ہو کہ وہ پہلے کس قالب میں تھا اور اس نے کیا کیا کام کیے تھے اور جب یہ معلوم نہیں تو تعجب ہے کہ یہ کس قسم کی جزا و سزا ہے؟ وہ جزا و سزا ہی کیا ہوئی جو اس کو اپنے کیے کی خبر بھی نہ ہو!

اور اس کی دلیلِ عقلی یہ ہے کہ روحِ انسانی کو کلیات کا علم آلاتِ جسمانی کے توسط کے بغیر ہوتا ہے، پس جسم کے بدل جانے سے جزئیات کا علم اگر جاتا رہے تو کلیات کا علم باقی رہنا چاہیے جو روح انسانی کو بذاتہا حاصل ہے اور جب یہ صورت نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ تناسخ ایک بے بنیاد بات ہے۔

اور قائلینِ تناسخ کی دلیل اور اس کی مدلل و مفصّل تردید حضرت نانوتوی قدّس اللہ سرّہٗ نے ''تقریر دلپذیر'' میں کی ہے، وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

کیا عالم ازلی ابدی ہے؟

بعض مشّائیہ عالم کو قدیم اور ازلی مانتے تھے اور ابدی بھی۔ بعد کے فلاسفہ میں اس نظریہ کو قبولِ عام حاصل ہوگیا، حالاں کہ ان کے بڑے ان دونوں باتوں کے قائل نہیں تھے۔ ارسطو سے ایک دہریے نے سوال کیا کہ جب خالق عالم ازلی ہے تو عالم کو بھی ازلی ہونا چاہیے، کیوں کہ علّتِ تامہ سے معلول کا تخلف نہیں ہوسکتا؟ ارسطو نے جواب دیا کہ ازل اسے کہتے ہیں جس کے وجود سے پہلے عدم نہ ہو، یعنی وہ ہمیشہ سے موجود ہو اور یہ طے ہے کہ عالم کو اللہ نے پیدا کیا ہے اور جب فاعل سے فعل صادر ہو اور پھر بھی ذات فاعل سے متاخر نہ ہو یہ بات محال ہے اور جب فعل ذاتِ فاعل سے متاخر ہوا تو وہ حادث بھی ہوا۔ دہریہ نے پھر سوال کیا کہ کیا یہ عالم فنا ہوجائے گا؟ ارسطو نے جواب دیا کہ ہاں! وہ اس عالمِ فانی کو نیست کر کے عالمِ جاودانی پیدا کرے گا۔[1]

فیثاغورث سے کسی نے سوال کیا کہ یہ عالم فنا ہوجائے گا؟ اس نے کہا: ہاں! جب یہ عالم

[1] رموز حکمت: ص ۳۶۱ وضاحت کے ساتھ۔

اس مقصد کو پہنچ جائیگا جسکے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے تو وہ ساکن ہو کر فنا ہو جائے گا۔[1] اور جو چیز قدیم ازلی ہو وہ فنا نہیں ہو سکتی، معلوم ہوا کہ یہ حکیم بھی عالم کو ازلی ابدی نہیں مانتا تھا۔ مگر بعد کے فلاسفہ یا نیم حکما عالم کو قدیم ماننے لگے اور ان کو اس ورطہ (سخت کیچڑ) میں ہیولیٰ نے پھنسایا۔ وہ مادۂ عالم کو قدیم ماننے لگے، کیوں کہ مادّے میں تمام مادّیات کی استعداد ہوتی ہے، لہٰذا اگر مادۂ عالم بھی حادث ہوتو مادّہ کی استعداد کسی دوسرے مادّہ میں قائم ہوگی، یعنی مادّہ کے لیے مادّہ ماننا پڑے گا۔ اور اس دوسرے مادہ کی استعداد کسی تیسرے مادّہ میں قائم ہوگی، اس طرح غیر متناہی مادّے ماننے پڑیں گے اور تسلسل لازم آئے گا جو باطل ہے۔

حالاں کہ مادّیات تو اپنے وجود میں مادّہ کی محتاج ہوتی ہیں، مگر خود مادّہ چوں کہ کوئی مادّی چیز نہیں ہے اس لیے اس کو مادّہ کی احتیاج نہیں ہے، مادّہ نے محض اپنی امکانِ ذاتی کی صفت سے جناب باری سے فیض وجود کو قبول کیا ہے۔

سوال: شئے سے شئے موجود ہوتی ہے، پھر مادّہ عدمِ محض سے کیونکر موجود ہو گیا؟
جواب: اپنے کلام میں غور کرو، جب ہم تکلم کرتے ہیں تو کلام کا وجود ہوتا ہے، حالاں کہ کلام پہلے محض معدوم تھا۔

سوال: ہمارا کلام ہماری صور ذہنیہ کا تفصیلی وجود ہے، کیوں کہ انسان زبان سے انہیں چیزوں کو کلام کی صورت میں پیش کرتا ہے جو اس کے ذہن میں موجود ہوتی ہیں۔
جواب: اسی طرح تمام ممکنات جناب باری کے علمِ ازلی میں موجود ہیں، وہ ان کو حسبِ ارادہ ومشیت پیدا کرتے ہیں۔

سوال: جب مادّہ اپنی امکانِ ذاتی کی صفت سے پیدا ہوا تھا تو اس امکانِ ذاتی کا محل کیا تھا؟
جواب: امکانِ ذاتی نام ہے وجود قبول کرنے سے انکار نہ کرنے کا، لہٰذا یہ ایک سلبی چیز

[1] رموز حکمت: ص ۳۶۱ وضاحت کے ساتھ۔

ہے، اس کو محل کی کوئی احتیاج نہیں، محل کی حاجت امکانِ استعدادی کو ہوتی ہے، کیوں کہ وہ ایک وجودی صفت ہے، اس لیے وہ محل کی محتاج ہے (امکانِ استعدادی نام ہے بالفعل موجود ہونے کا)۔

سوال: حدوثِ عالم کی کیا دلیل ہے؟
جواب: یہ امر متحقق ہے کہ تمام ممکنات خداوندِ عالم کی پیدا کردہ ہیں، یعنی اس کے افعال ہیں اور جناب باری فاعل بالارادہ ہیں اور ہر فعل ارادی کا ذاتِ فاعل سے متاخر ہونا ضروری ہے، اور اسی تاخر کا نام حدوث ہے۔

سوال: حدوث کا حدوثِ زمانی ہونا کیا ضروری ہے، حدوثِ ذاتی کیوں نہیں ہوسکتا؟
جواب: ذاتی زمانی کی بحث چھوڑیئے، ازل میں زمانہ کہاں تھا؟ صرف تقدم وتاخر میں غور کیجیے۔ معمول کے لیے عامل سے اور مفعول کے لیے فاعل سے اور مخلوق کے لیے خالق سے پیچھے ہونا ضروری ہے، جب کہ عامل، فاعل، اور خالق بالارادہ عمل کریں، کیوں کہ اس صورت میں معمول، مفعول اور مخلوق اثر پذیر ہوں گے اور اثر پذیری کے لیے مؤثر سے پیچھے ہونا ایک بدیہی امر ہے۔

معادِ جسمانی برحق ہے

جس طرح اللہ کا یقین انسانی فطرت میں داخل ہے اسی طرح معاد (نئی زندگی) کی طرف بھی انسان کا طبعی میلان ہے، مگر آئندہ زیست کے بارے میں لوگوں کے عقیدے مختلف ہیں۔ فلاسفہ کا مشہور عقیدہ یہ ہے کہ آئندہ زیست جسمانی پیکر میں نہ ہوگی، بلکہ ارواح مجرد ہونے کی حالت میں قائم رہیں گی اور خدا سے قریب وبعید ہونے کے اعتبار سے ان کی ترقی اور تنزلی کا ظہور ہوگا، یعنی نشاتِ ثانیہ (معاد) اور لذت والم روحانی ہوگا، جسمانی نہیں، میبذی کے خاتمہ میں جو ہدایات ستہ ہیں ان کا ماحصل یہی ہے۔

فلاسفہ کا یہ خیال بھی باطل ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ انسان چوں کہ روح اور جسم کے مجموعہ کا نام ہے، اس لیے ضروری ہے کہ آئندہ زیست میں بھی اس جسم کو دخل ہو۔ لہٰذا ہر جسم کے اجزائے اصلیہ باوجود تغیّراتِ زمانہ محفوظ رہیں گے۔ جب خداوند عالم کو منظور ہوگا تو انہیں اجزا سے اس جسم کی نشاتِ ثانیہ ہوگی، تاکہ اس سے اس کے اعمال کا جائزہ لیا جائے۔ صورت وشکل، خدوخال اگرچہ وہ نہ ہوں گے، مگر اجزائے اصلیہ ہر جسم کے وہی ہوں گے جن سے وہ پہلی بار عالمِ وجود میں آیا تھا، اور اس کا نام معادِ جسمانی ہے اور وہی برحق ہے۔

فلاسفہ کے پاس معادِ جسمانی کے بطلان کی کوئی دلیل نہیں ہے، بس یہ وسوسہ ہے کہ معدوم کا اعادہ محال ہے، حالاں کہ یہ قاعدہ ممکنات کی حد تک تو درست ہے، مگر خالق کائنات جو قادرِ مطلق ہستی ہے، جب پہلی بار نیست سے ہست کرسکتا ہے تو دوسری بار ایسا کرنے سے وہ کیوں عاجز ہوگیا؟ اِنْ هٰذَا اِلَّا سَفْسَطَةٌ! بلکہ حقیقت یہ ہے کہ

﴿مَاقَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ، اِنَّ اللّٰهَ لَقَوِیٌّ عَزِیْزٌ﴾[1]

ان لوگوں نے جیسا کہ اللہ کا مرتبہ پہچاننا چاہیے تھا نہیں پہچانا، اللہ تعالیٰ بڑی قدرت والے سب پر غالب ہیں۔

علاوہ ازیں یہاں اعادۂ معدوم کا سوال ہی کہاں ہے؟ موت کے بعد روح بحالہٖ باقی ہے، جسم کے اجزائے اصلیہ بھی کسی نہ کسی حالت میں موجود ہیں، پھر ترکیبِ نو (Re-Construction) کرکے روح کا اس میں اعادہ (Reverse) کرنا کیوں محال ہوگیا؟ بلکہ یہ بات تو ابتدائے آفرینش سے بھی آسان ہے۔

﴿وَهُوَ الَّذِیْ یَبْدَؤُ الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیْدُهٗ وَهُوَ اَهْوَنُ عَلَیْهِ﴾[2]

وہی اوّل بار پیدا کرتا ہے، پھر وہی دوبارہ پیدا کرے گا، اور یہ اس کے نزدیک زیادہ آسان ہے۔

---

[1] الحج: ۷۴ [2] روم: ۲۷

موت وحیات کا بیان

روح کا بالذات تعلّق نسمہ سے ہے، یعنی اس بخاری جسم سے ہے جو قلب میں پیدا ہوتا ہے۔ اور جب تک روح کا بدن کے ساتھ تعلّق رہتا ہے، تمام اعضائے بدنیہ میں اس کا ایک خاص اثر قائم ہوتا ہے، اسی اثر کو زندگی اور حیات کہتے ہیں اور جب بدن انسانی میں اعتدال مزاج باقی نہیں رہتا، اس پر رطوبت غریبی غالب آجاتی ہے تو تمام قُویٰ جسمانیہ ایک ایک کرکے عمل سے جواب دے دیتے ہیں، اس وقت روح کا تعلّق بدن سے منقطع ہوجاتا ہے، یہ موت طبیعی ہے۔ اور کبھی اسباب عارضہ (قتل وغیرہ) کی وجہ سے موت طبیعی کے وقت سے پہلے یہ تعلّق منقطع ہوجاتا ہے، اس کا نام موت غیر طبیعی ہے۔

اور جس طرح رحم مادر میں بدن تیار ہونے کے بعد، اور قلب میں خلاصۂ اخلاط سے نسمہ پیدا ہونے کے بعد، اس کے ساتھ نفسِ ناطقہ (روح ربانی) کا تعلّق جوڑ دیا جاتا ہے اور اس کا نام حیاتِ دنیوی ہے، اسی طرح قیامت کے دن جب دوبارہ بدن تیار ہوجائے گا تو اس کے ساتھ اسی نفسِ ناطقہ کا تعلّق جوڑ دیا جائے گا جس کا موت کے وقت تعلّق منقطع ہوگیا تھا اور اس کا نام نشاتِ ثانیہ اور حیاتِ اُخروی ہے۔

سوال: موت کے وقت روح کا بدن سے بالکلیہ تعلّق منقطع ہوجاتا ہے یا کچھ نہ کچھ تعلّق باقی رہتا ہے؟

جواب: فی الجملہ تعلّق باقی رہتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ قیامت کے دن جب تمام ابدان ایک ساتھ تیار ہوں گے اور ارواح ان کے مستقر سے اڑائی جائیں گی تو ہر روح اپنے جسم میں داخل ہوگی، کسی دوسرے جسم میں نہیں گھس جائے گی۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ روح اپنے جسم کو پہچانتی ہے اور پہچاننا بقائے تعلّق کے بغیر ممکن نہیں۔

سوال: فی الجملہ تعلّق کس طرح باقی رہتا ہے؟

جواب: اسکی کیفیت تو معلوم نہیں، البتہ اسکی مثال ٹیلی فون کا آلہ ہے کہ لاکھوں نمبروں سے اس کا تعلّق قائم ہے اور جونسا نمبر آپ ڈائل کریں گے فوراً اسی نمبر پر گھنٹی بجے گی، اسی طرح ارواح کا ان کے مستقر میں رہتے ہوئے اپنے اپنے اجسام کیساتھ تعلّق قائم ہے۔

سوال: روح کب نیست سے ہست ہوئی اور بدن کب، اور دونوں کا تعلّق کب جڑا؟

جواب: تمام ارواح عہدِ الست میں پیدا کی گئی ہیں، پھر ان کو معرفت ربانی کا درس[1] دینے کے بعد عالمِ ارواح میں ایک خاص ترتیب سے رکھا گیا ہے، جیسا کہ حدیث صحیح میں آیا ہے کہ اَلْأَرْوَاحُ جُنُوْدٌ مُّجَنَّدَةٌ إلخ. پھر جب رحم مادر میں بدن تیار ہوتا ہے تو عالمِ ارواح سے روح لاکر اس بدن میں ڈال دی جاتی ہے[2] پھر موت کے وقت بدن سے فی الجملہ تعلّق منقطع ہوکر روح اپنے مستقر میں چلی جاتی ہے، کیوں کہ وہ عالم بالا کی چیز ہے اور بدن زمین میں لوٹا دیا جاتا ہے، کیوں کہ وہ زمینی اجزا سے تیار ہوا تھا۔ پھر قیامت کے دن سابقہ اجزا ہی سے دوبارہ جسم تیار کرکے[3] اس میں روح کو لوٹا دیا جائے گا۔ پھر حساب کتاب ہوکر روح وجسم کا مجموعہ عالم بالا کی طرف منتقل کردیا جائے گا، جنتی جنّت میں اور جہنمی جہنّم میں پہنچ جائیں گے اور وہاں سدا زندہ رہیں گے۔

اللّٰهم! وفقنا لما تحب وترضى، واجعل آخرتنا خيراً من الأولى، واجعلنا من ورثة جنة النعيم، برحمتك يا أرحم الراحمين، وصلى الله على النبي الكريم، وعلى آله وصحبه أجمعين.

تمّ الكتاب والحمد لله رب العالمين!

---

[1] یہ مضمون بھی حدیث میں آیا ہے جو حضرت ابی کی ہے اور مشکوٰۃ شریف باب الایمان بالقدر کے آخر میں آئی ہے۔

[2] حدیث میں ثُمَّ يُنْفَخُ فِيْهِ الروحُ آیا ہے، ثُمَّ يُخْلَقُ فِيْهِ الرُّوْحُ نہیں فرمایا گیا ہے۔

[3] قیامت کے دن بدن دوبارہ کس طرح بنے گا؟ اس کی تفصیلی کیفیت معلوم نہیں، حدیث میں بس اتنی بات آئی ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش کے نیچے سے بارش برسائیں گے جس سے جسم زمین سے اُگ آئیں گے۔ یہ حدیثیں نہایۃ، البدایہ والنہایہ میں مذکور ہیں۔

طبع شدہ رنگین مجلد

تفسیر عثمانی
خطبات الاحکام لجمعات العام
الحزب الاعظم (مہینے کی ترتیب پر)
الحزب الاعظم (ہفتہ کی ترتیب پر)
لسان القرآن (اول، دوم، سوم)
حصن حصین
تعلیم الاسلام (مکمل)
خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی
بہشتی زیور (تین حصے)

رنگین کارڈ کور

حیات المسلمین
تعلیم الدین
جزاء الاعمال
الحجامہ (پچھنا لگانا) (جدید ایڈیشن)
الحزب الاعظم (مہینے کی ترتیب پر) (جیبی)
الحزب الاعظم (ہفتہ کی ترتیب پر) (جیبی)
مفتاح لسان القرآن (اول، دوم، سوم)
عربی زبان کا آسان قاعدہ
فارسی زبان کا آسان قاعدہ
تاریخ اسلام
علم الصرف (اولین، آخرین)
عربی صفوۃ المصادر
جوامع الکلم مع چہل ادعیہ مسنونہ
عربی کا معلّم (اول، دوم، سوم)
نام حق
کریما
آسان أصول فقہ
آداب المعاشرت
زاد السعید
روضۃ الادب
فضائل حج
معین الفلسفہ
خیر الاصول فی حدیث الرسول
معین الاصول
تیسیر المنطق
فوائد مکیہ
بہشتی گوہر
علم النحو
جمال القرآن
تسہیل المبتدی
تعلیم العقائد
سیر الصحابیات
پند نامہ

کارڈ کور/مجلد

اکرام مسلم
مفتاح لسان القرآن (اول، دوم، سوم)
منتخب احادیث
فضائل اعمال

زیر طبع

عربی کا معلّم (چہارم)
صرف میر
تیسیر الابواب
معلّم الحجاج
نحو میر

المطبوعة ملونة مجلدة

الصحيح لمسلم (٧مجلدات)
الهداية (٨مجلدات)
التبيان في علوم القرآن
شرح العقائد
تفسير الجلالين (٣مجلدات)
مختصر المعاني (مجلدين)
الهدية السعيدية
القطبي
أصول الشاشي
شرح التهذيب
تعريب علم الصيغه
البلاغة الواضحة
الموطأ للإمام محمد (مجلدين)
مشكاة المصابيح (٤مجلدات)
تفسير البيضاوي
تيسير مصطلح الحديث
المسند للإمام الأعظم
الحسامي
نور الأنوار (مجلدين)
كنز الدقائق (٣مجلدات)
نفحة العرب
مختصر القدوري
نور الإيضاح

ملونة كرتون مقوي

شرح عقود رسم المفتي
متن العقيدة الطحاوية
المرقاة
زاد الطالبين
عوامل النحو
هداية النحو
إيساغوجي
شرح مائة عامل
متن الكافي مع مختصر الشافي
هداية النحو (مع الخلاصة والتمارين)
السراجي
الفوز الكبير
تلخيص المفتاح
دروس البلاغة
الكافية
تعليم المتعلم
مبادئ الأصول
مبادئ الفلسفة

ستطبع قريبا بعون الله تعالى
ملونة مجلدة/ كرتون مقوي

الموطأ للإمام مالك
ديوان الحماسة
التوضيح والتلويح
شرح الجامي
الجامع للترمذي
ديوان المتنبي
المعلقات السبع
المقامات الحريرية

Books in English

Tafsir-e-Uthmani (Vol. 1, 2, 3)	Lisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)
Key Lisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)	Al-Hizbul Azam (Large) (H. Binding)
Al-Hizbul Azam (Small) C Cover)	Secret of Salah

Other Languages

Riyad Us Saliheen (Spanish) (H. Binding)	Fazail-e-Aamal (German)

To be published Shortly Insha Allah

Al-Hizbul Azam (French) (Coloured)